

الشرح لأبي التنبيه

الحجوة الفخرية

في علم ما قبل علم الطبيعة



للشيخ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن أبي جعفر الرازي



الاستبصار في التنبيه

لِلشَّيْخِ أَبِي عَلِيٍّ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَمَةَ

الْحَرَوِيِّ

فِي عِلْمِ مَا قَبْلَهُ مِنَ الطَّبِيعَةِ

مَعَ الشَّرْحِ لِلْمُحَقِّقِ ضَيْيَرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ

وَشَرْحِ الشَّرْحِ لِلْعَلَّامِ وَطْبِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ الرَّازِيِّ

نَشْرُ بَلَدًا - قُمْ

قطب الدين رازي، محمد بن محمد، - ٧٧٦ ق. شارح
الاشارات والتنبيهات / لا بى على حسين بن عبدالله بن سينا، مع الشرح لنصيرالدين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين محمد بن محمد بن ابي
جعفر الرازي. - قم: نشر البلاغة، ١٣٩٣.

ج ٣

الدورة. ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٢-٩٧٨ ISBN:

..... ريال

فهرستويسی بر اساس اطلاعات فيا

عربي.

عنوان عطف: شرح الاشارات.

اين كتاب توسط ناشران متفاوت در سالهای مختلف منتشر گردیده است.

چاپ اول ناشر: ١٣٨٣.

مندرجات: ج ١. في علم المنطق. - ج ٢. في علم الطبيعة. - ج ٣. في علم ما قبل علم

الطبيعة.

١. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق. الاشارات والتنبيهات - نقد و تفسير.

٢. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح الاشارات والتنبيهات - نقد و
تفسير.

٣. فلسفه اسلامي - متون قديمي تا قرن ١٤ الف. ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق.

الاشارات والتنبيهات. شرح. ب. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح

الاشارات والتنبيهات. شرح. ج. عنوان. د. عنوان: الاشارات والتنبيهات. شرح. ه. عنوان:

شرح الاشارات والتنبيهات. شرح. و. عنوان: شرح الاشارات.

١٨٩/١

BBR ٤١٥/٢٦

١٣٨٣

الأشارات والتنبيهات (ج ٣)

المؤلف: الشيخ الرئيس، ابن سينا

الناشر: النشر البلاغة - قم - سوق القدس - ٣٧٧٤١٠٢٢ ☎

الطبعة: الثاني

تاريخ الطبع: ١٤٣٥

الكمية: ١٠٠٠

المطبعة: القدس - قم

الدورة ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٢-٩٧٨ ISBN:

المجلد الأول ٨-٥-٩٢٥٧٧-٩٦٢-٩٧٨ ISBN:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تبارك الذى جعل البهجة والسعادة للعارف بأسراره ، والبؤس والشقاوة للمعرض عن آياته ، خلق الأشياء للالتانس و أفناها للالتسام ، ليس فيها بوالج ولا عنها بخارج ، لا يعرف جدد ولا يتكافؤ أحد ، لا يتكادده الصنع و لا يؤوده الحفظ ، خضعت الوجوه لعظمته وخشعت القلوب من مخافته ، خست العقول مقهورة بما أوجد وأبدع وتاهت فيمازره وبرء . فأرزت ناطقتها بكما من حمد يكون لحقه أداء ولشكره قضاء .

والصلوة على الشجرة الطيبة والثمار المتهدلة ، والعذب النافع وينابيع الحمة ، والنور الساطع ومصابيح الهداية محمد وآله الكرام البررة .

وبعد لما فرغ المحقق الحائز فى سباق البراعة القصب ، والفائز من قداح الفضل الأوفى ، المكرم المنصور فى نشر لواء الفضيلة ، والمعظم المؤيد بالنفس القدسية أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الطوسى - رحمه الله تعالى - عن شرح الأنماط الثلاثة فى الفلسفة الطبيعية من كتاب الإشارات والتنبيهات أخذ فى شرح سائر الأنماط فى علم ما قبل علم الطبيعة . وأولها :

(النبط الرابع (١) فى الوجود و علله (٢))

الوجود هيئنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لاعلة له ، و على

(١) قوله « النبط الرابع فى الوجود وعلله » بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع فى الفلسفة الالهية ورتبها على أنماط أربعة . لان الفلسفة الالهية هى العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود . والبحث عنها إما عن أحوال يلحقها بذاتها أو عن أحوال يلحقها بالقياس إلى معلولها . و الاول نمط التجريد ، و الثانى لا يخلو إما أن يكون البحث عنها من حيث أنها مباد للوجود وهو النمط الرابع ، أو غايات له و هو النمط السادس ، أولا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذى يبحث فيه عن كيفية قبضان المعلولات عن المجردات . واما الانماط الثلاثة الباقية فتكأنها توابع . و انما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة .

لا يقال: فى الالهى لا يبحث عن أحوال المجردات فقط بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه بأحوال المجردات .

لانا نقول هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهى ، وأعظم باييه ، و أشرفها . و لهذا سعى باسم الكل . واما باب الامور العامة فكالمقدمة له و المبحوث عنه بالعرض . و الشيخ فى هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتباهه فيما بين الاصحاب و ان من تصدى لاقتناء اكتسابه فقد حصل على طرف منه . م

(٢) قوله « فى الوجود و علله » المراد من الوجود هيئنا هو الوجود المطلق ، و من علله الموجودات الخاصة . فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الموجودات ، و المقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتيا لها لا امتناع التفاوت فى نفس المبهية و أجزائها ؛ بل عارضا لها . فيكون الوجود المطلق عارضا للموجودات الخاصة فيكون مفتقرا إليها معلولا لها . فلهذا قال « فى الوجود وعلله » و إنما حمل على ذلك إما أولا فلنقض اللفظ ، و أماتانيا فلان هذا النمط يبحث أولا عن الوجود هل يسارق الاحساس أولا ؛ و انه ينقسم إلى الواجب و الممكن و هو يبحث عن الوجود المطلق ، ثم يبحث عن الوجود الممكن و الوجود الواجب و هو يبحث عن الموجودات الخاصة . فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق و الموجودات الخاصة التى هى علله .

و لقال أن يقول: لانسلم أن الهية وجزءها لا تتفاوتان ، ولم لا يجوز أن يكون حصول المبهية و جزءها فى بعض الافراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها فى بعض . على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد و التضعضف اختلاف فى نفس المبهية بالكمال و النقص . و لو كان هذا مجرد احتمال لكن من اللوازم إبطاله . و لاسيما قد ذهب إليه ذاهب . و لئن سلمنا ذلك لانسلم أن الوجود المطلق إذا كان عارضا يكون مفتقرا إلى الموجودات الخاصة و انما يلزم لو كان عروض الوجود للموجودات

الوجود المعلوم بالتشكيك^(١) . والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ، ولا جزءاً من ماهيتها ؛ بل إنَّما يكون عارضاً لها . فإنَّه هو معلول مستند إلى علّة . ولذلك قال الشيخ : في الوجود وعلة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأنَّ ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأنَّ ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو

عروضا عرضياً أي عروض المرض للجوهر . و ليس كذلك ، بل عروض العرض العام للمبنيات و لا يقتضى ذلك الانتقار ولا المعلولية . فان العرض العام يتحد مع المبية في الوجود فكيف يكون مفترقاً إليها . وأيضاً انما يلزم أن يكون الوجود المطلق معلولاً لو كان موجوداً في الخارج و هو ممنوع . و نقول أيضاً : مطلق الوجود لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فلا يغلو ؛ إما أن يكون معلولاً لها في الخارج فيلزم أن يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق . فيكون كل شيء موجوداً بوجودين و انه محال . واما أن يكون معلولاً لها في العقل . فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور أحد الوجودات الخاصة و ليس كذلك .

قال الامام : المراد بالوجود مطلق الوجود و أما علته فالمراد بها علل الوجود و لا يلزم منه أن يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب . فان لفظ الوجود مهمل لا يقتضى الكلية ؛ بل المراد علل الوجود الممكن . فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ، ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلل الموجدة ومنتهى العلل . فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و علل الوجود الممكن . و لا بد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن . وهذا اقرب الى الحق . م

(١) قال الشارح : الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلوم بالتشكيك . قال المحاكم : ان المراد بالوجود ههنا هو الوجود المطلق ، ومن علته الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتياً لها لمتنازع التفاوت في نفس المبية وأجزائها ؛ بل عارضاً لها فيكون الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصة فيكون مفترقاً إليها معلولاً لها . فلهذا قال : في الوجود وعلة . و انما حمله على ذلك لوجهين : أما أولاً فللقضية للفظ ، و أما ثانياً فان هذا النمط يبحث عن الوجود هل يساق الاحساس أولاً ، و أنه يتقدم الى الواجب والممكن و هو بحث عن الوجود المطلق فيكون هذا النمط في الوجود المطلق و الوجودات الخاصة التي هي علته . انتهى .

ولا يخفى على اولى النهى أن ما ذكره الشارح المحقق وكذلك المحاكم الدقيق في توجيه ما واقع عن الشيخ ههنا ينافي ما قاله الشيخ في الهيات كتاب الشفاء ، ثم البده ليس مبدءاً للوجود كله لانه لو كان مبدءاً لكان نفسه بل الموجود كله لا مبدء له انما البده للموجود المعلوم

بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود . وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلم أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ؛ بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان . فإني كما لا تشك أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس . وبهذا أعجب ، وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن

فالبعد هو البعد لبعض الوجود فلا يكون هذا العلم يبحث إلا عن مبادئ بعض ما فيه . وكذلك ينافي ما قاله أيضاً في الالهيات . ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة إلى أجزاء : فهما يبحث عن الأسباب القصوى فانها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده . وكذا ما وقع عنه عقب هذا بقوله : فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها في أسباب الوجود المعلول بها هو موجود معلول انتهى .

ومن الظاهر البين أن صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى بذاته من دون حيثية مطلقة ثابتة كانت أو تعليلية فلا يحتاج حينئذ إلى علة أصلاً بل نسبتاً إليه تعالى كسببية مبادئ الذاتيات إليها كالإنسانية والحيوانية والجوهرية والجسمية إلى الإنسان والحيوان والجوهر والجسم . فظهر أن الوجود المطلق لا مبدء له بل إنما البعد للوجود المعلول .

ثم لا يخفى جواز توجيهه بوجه يوافق ما ذكره على ما قلنا . ولو قطعنا النظر عن ذلك كله . فنقول : إن من الظاهر جواز توجيه ما وقع عن الشيخ هبهنا وفي الشفاء أيضاً بقوله : إن هبهنا علماً باحثاً عن أمر الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه انتهى . وهو توجيه لا يرد عليه وجوه من الإيراد كما سألتك عليك منه ذكرًا ؛ ويظهر ذلك بعد تهديد أن المبادئ يطلق تارة على المبادئ الفاعلية وتارة على حدود موضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته وأعراضه الذاتية وهي مبادئ التصوية والقضايا التي تكون مبادئ مناسبات العلوم التي يتألف منها ، وتارة على الأسباب الأربعة ومن الظاهر انتفاء الأول عن الوجود المطلق وكذلك الأخير على ما لا يخفى على الناقد البصير وقد نص الشيخ على نفي الأول عنه في الهيات كتاب النجاة بقوله : إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية وليس شيء منها النظر في أحوال الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ، وظاهر أن هبهنا علماً باحثاً عن أمر الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ، ولأن الإله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء ليس بمبدء موجود معلول دون موجود معلول بل هو مبدء الوجود المعلول على الإطلاق . فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم .

هذا كلامه . وهو صريح في انتفاء البعد الفاعلي عن الوجود المطلق حيث قيد الوجود بالمعلول

يحسّ بل ولا أن يتخيّل إلا كذلك . فإنّ كلّ محسوس وكلّ متخيّل فإنّه يتخصّص
لأحوال بشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال
فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال . فإنّ الإنسان من حيث هو واحد
الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ؛ بل معقول
صرف . وكذلك الحال في كلّ كلّى ﴿١﴾

أقول : يريد التنبيه ^(١) على فساد قول من زعم أنّ الموجود هو المحسوس وما في

على الإطلاق . وقس عليه انتفاء ساير الملل : من المادى ، والصورى ، والفانى . وإلى الإشارة بما
وقع عن الشيخ فى الهيات الشفاء بقوله : لان البحث فى كل علم عن لواحق موضوعه لاعن مبادئه
وهذا لا ينافى اثباتها فى الوجودات المعلولة التى هى من أفراد الوجود المطلق فيجوز اثباتها له
أيضاً باعتبار وجوده فى ضمنها فيكون له المبادئ والملل فى الجملة كما جاز اثبات ساير المبادئ
الحدية والتصديقة له بما قرناه . ولعل هذا هو النقط الاوسط . ومن البين أن لواحق الوجود
المطلق هو انقسامه الى الواجب والممكن ، وكونه أمراً عرضياً للكل وغير ذلك ، وأما مبادئه فهو
ما يشمل مبادئ التصورية ومبادئ أجزائها وجزئياته وكذلك مبادئه التصديقية . والملل الاربع باعتبار
كونه فى ضمن الوجودات الخاصة المعلولة فى الجملة باعتبار افراده المادية من الجسائيات كما
يرشدك اليها البحث فى هذا النقط عن الملل الاربع . فعلى هذا لامتناعات بين ما فى هذا النقط وبين
ما فى ساير مصنفاته فليتدبر . ومن ههنا ذكر الشارح الفاضل أن الضمير فى علله تعود الى الوجود
الخاص العلولى الذى هو حصة من الوجود المطلق فيكون له الملل الاربع . واما كون المراد من
المبادئ ههنا هو المبادئ التصورية والتصديقية فلا يناسب ما ذكره فى هذا النقط . لانه لم يتصدله
و ان صحت فى أنفسها . وسأتى أيضاً توجيه ما يفيد توجيهها آخر فانتظر . ك

(١) « يريد التنبيه » انما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله
الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة الدرك يجب أن لا يختلف فيها ، وأيضاً بنى ذلك على ان الطبيعة
المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة فى سلك البدييات . و انما قدم هذا البحث لما عرفت من
أن هذه الانماط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الوجودات المجردة عن المادة فى الذهن والغارج .
فلو لم يكن هنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال
قول من زعم أن كل موجود محسوس فلهذا قدمه . وانما قال « قد يفلت على اوهام الناس » تنبيهاً
على أن هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهيمية التى تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات .
و اما قوله « هو المحسوس وما فى حكمه » فالمراد بما فى حكم المحسوس التخييلات والتموهات
فان القوم لا يسعهم أن ينكروها . فقالوا : انها فى حكم المحسوسات .

فان قلت : التخييل و التوهيم محسوسان بالحس الباطن .

حكمه . وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهميّة الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات . فقله « إنّ الموجود هو المحسوس » قضية ، وقله « وأنّ » ما لا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محال ، كعكس نقيض لها^(١) . والجوهر هيئنا هو الذات ، وإتماقال « بجوهره » لأنّهم لا يجوّزون وجود شيء يناله الحسّ بأفعاله لأبذاته ، وقله « وأنّ » ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود ، إيضاح لما سبق وذلك لأنّ المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو إمّا جسم أو جسماني^(٢) وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً

فقول : المراد بالمحسوس هيئنا المحسوس بالظاهر : ولهذا قال « فان كل محسوس وكل متغيّل فانه يغتنى لامحالة بشيء من هذه الاحوال » وسيدكر الشيخ في التنبيه الاتي : أنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس الخ. فجعل الحس بإزاء الوهم دليل على أن المراد به الحس الظاهر . م

(١) قوله « كعكس نقيض لها » انما لم يقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها مالا يكون محسوسا لا يكون موجوداً . وأما أن فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس . م
(٢) قوله « لان المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو ما جسم او جسماني » توضيح الحال أن مذهبهم أن لا موجود الا الجسم والجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم أو جسماني فما لا يكون جسماً أو جسمانياً لا يكون موجوداً عندهم . لكن في عبارته شيء . وهو أن الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته . على أن الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لأبذاته . وضيمير هو راجع الى الشيء : وهو الحال . وضيمير فيه راجع الى ما : وهو المحل .

ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه . وتقرير على معاذاة ما في الكتاب أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يغلو اما أن يكون محسوساً أولاً ويكون و الاوّل باطل لانه لو كان محسوساً لاخص بوضع معين و أين معين فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركاً فيه وقد فرضناه مشتركاً فيه هذا خلف .

وفيه نظر : لانه ان اريد بقوله « اخص بوضع معين » أنه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة ، وان اريد أنه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نسلم أنه لوقارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع . وانما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً وهو ممنوع . و أيضاً ان عني بقوله « لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين » أنه لم يكن مشتركاً في العقل فلا نسلم لزومه و انما يلزم أن لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل أيضاً . وهو ممنوع . لانه من العوارض الخارجية . وان عني أنه لم يكن مشتركاً في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الغلف . لان المختص

أو جسمانياً ، والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لامن حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأبن والوضع والكم والكيف مثلاً كالأبن من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان بل كل إنسان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً^(١) ، ثم إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به مع لواحق معيّن كالأبن ما ووضعه ما متعيّنين وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأبن وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه . هذا خلف . وإن لم يكن محسوساً فهبنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول .

وأعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الإنسان الواحد فإن معنى الأول

بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد . سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو أن الطبيعة الكلية إما أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج أو جزءها ضرورة امتناع أن تكون خارجة عنه . فان كان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسة ، وإن كانت جزءها يلزم أن لا تكون محمولة على الشخص للتفاير في الذات والوجود فاستحال أن يكون جزءاً للشخص . وعلى تقدير أن لا يكون محالاً لم يكن بد من أن تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجى ترد على كل واحد من أجزائه ، وصورة المجموع لو انطبعت في الحس ينطبق صور أجزائه فيه بالضرورة . م

(١) قوله « فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج و الا فلا يكون هذا الأشخاص اناساً » فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجى . وقوله « لامن حيث هو حيوان [فقط] أو ناطق [فقط] » غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية ، اللهم الا أن يراد به لا من حيث أنه حيوان فقط أو ناطق فقط . فان الحقيقة الانسانية إنما هي الحيوانية والناطقية معاً وحينئذ يستقيم الآن التجريد إنما يعتبر بالقياس الى الغواشى الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية .

و جاصل الفرق أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة هو الإنسان من غير اعتبار الوحدة ، و الإنسان الواحد هو طبيعة الإنسان مع اعتبار الوحدة . و الاول مشترك فيه دون الثانى . ولذلك فر الشيخ قوله « من حيث هو واحد الحقيقة » بقوله « بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا تختلف فيها الكثرة » فان بل هيئتها ليس نفيها لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التى هي أوضح دلالة على المقصود . م

هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لامن حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو غير ذلك، ومعنى الثاني هو الإنسان المقترن بالوحدة . والأول مشترك فيه ، والثاني غير مشترك فيه . ولذلك فسر الشيخ قوله « من حيث هو » واحد الحقيقة « بقوله « بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثيرة » ، وباقي ألفاظ الكتاب ظاهر .

واعترض بعض المعترضين ^(١) على هذا البيان بأن الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج ، والمطلوب إثبات موجود في الخارج غير محسوس .
و ينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل ، والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرّت الإشارة إليهما .

﴿ وهم وتنبیه ﴾

﴿ ولعلّ قائلًا منهم يقول : إنّ الإنسان مثلاً إنّما هو إنسان من حيث له أعضاء

(١) قوله « واعترض بعض المعترضين » لما كان دليل الذي ذكره الشيخ قياساً من الشكل الثالث وصورته : ان الطبيعة المشتركة موجودة ، والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة . ينتج أن بعض الموجودات ليس بمحسوس . اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة بأن الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه مشخص فلا يكون مشتركاً .

والجواب : أن المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج .

وأما قوله « وهم وتنبیه » هو معارضة في المقدمة الكبرى بأن الإنسان المشترك انما يكون انساناً اذا كانت له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على أبعاد مخصصة و أوضاع مختلفة و أقدار متباينة . ولا شك أنه من حيث هو كذلك محسوس .

وجوابه : اننا لانسلم أن الإنسان اذا كان له أعضاء يكون محسوساً وانما يكون كذلك لولم يكن الاعضاء مأخوذة من حيث أنها كلية مشتركة . و هو ممنوع . فان الإنسان المشترك لابد أن يكون أعضائه مشتركة . وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك هذه الطريقة بل انهج منها آخر أوضح . فنقل الكلام الى الأعضاء من حيث أنها مشتركة و استأنف الدليل عليها . م

من يدوعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك فهو محسوس . فننبهه ونقول له : إنَّ الحال في كلِّ عضوٍ كليٍّ ممَّا ذكرته أوتر كته كالحال في الإنسان نفسه) * .
أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشترطتم في الإنسان المعقول تجريده من الوضع والكَم ، والإنسان لا يعقل إلَّا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيَّل منه ويحسُّ به . والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان لأنَّ الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً من المقصود ؛ بل نبه على أنَّ الحال في كلِّ واحد من الأعضاء والأجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه .
(١) ﴿ تنبيه ﴾

﴿ إنَّه لو كان كلُّ موجود بحيث يدخل في الوهم والحسِّ لكان الحسُّ والوهم يدخلان في الحسِّ والوهم ، و لكان العقل الَّذي هو الحكم الحقُّ يدخل في الوهم . ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والنَّجَل والوجل والغضب والشَّجاعة والجبن ممَّا يدخل في الحسِّ والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها . ﴾
لما نبه على أنَّ في كلِّ محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك ؛ بل نبه أيضاً على أنَّ الحسَّ نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم ، وكذلك الوهم . و

(١) قوله « تنبيه » للشيخ في بيان فساد قول من قال : لا موجود إلا المحسوس . طريقان :

الاول : الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس . وفيه وجوه :

أحدها : ما تقدم من أنَّ المحسوسات مشتتة على طبائعها الموجودة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس .

وثانيها : أنَّ الاعتراف بالمحسوس والتوهم اعتراف بالحس والوهم . وهما غير محسوسين .

وثالثها : أنَّ الاعتراف بالمحسوس والتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين

الحس والمحسوس والوهم والتوهم . والعقل ليس بمحسوس .

والطريق الثاني : الاستدلال بملايق المحسوسات من المشق والنَّضْب والنَّجَل وغيرها فان

الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة ، وطبائعها ليست مدركة

بالحس ولا بالوهم فلذا يميز الطريقين بقوله « ومن بعد هذه الاصول » م

وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً عن أن يكون محسوساً ، ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الأمور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما . فإن أشخاصها مدركة بالوهم وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائرها فليس بمدركة بأحدهما أصلاً . وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

﴿ تذييب ﴾

﴿ كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار إليه . فكيف ما به ينال كل حق وجوده ﴾

الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة . وهو بمعنى المصدر يدل بالإشتراك على معان : منها الوجود في الأعيان مطلقاً ، ومنها الوجود الدائم ، ومنها حال القول أو العقد ^(١) الذي يدل على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقاً للواقع .

(١) فوله : ومنها حال القول أو العقد « اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول أو العقد المطابق للامر الواقع . والفرق بينهما أن القول مثلاً إذا كان مطابقاً للامر الواقع فهناك نسبتان : نسبة الامر الواقع الى القول ، ونسبة القول الى الامر الواقع أما أولاً فلان مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك بهذا قائمة بذاك . والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة ، وإما ثانياً فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق الا بين أمرين منسوبة الى كل واحد منهما صريحاً وضمناً متعلقة بالأخر كذلك و يعرض لذلك القول باعتبار كل واحدة من النسبتين حال : فعال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق . وذلك الحال هو كون القول مطابق الامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقاً للنسب اليه في باب المفاعلة فاعل ، وإذا كان الامر الواقع مطابقاً كان القول مطابقاً به فهو الحال الذي عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه .

وإنما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقلاً اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه . وحال القول بحسب النسبة الى الامر الواقع هو الصدق . وذلك الحال هو كون القول مطابقاً للواقع لامر من أن النسب اليه في باب المفاعلة فاعل ، فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع .

وكلام الشيخ في هذا التذييب : أنه لما تبين أن كل موجود في الأعيان فهو من حيث حقيقته الكلية

فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه . و المراد ههنا هو المعنى الأول ^(١) .

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس إنما كان هو إثبات مبدء الوجود غير محسوس . فلمّا بين أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو غير قابل للإشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدء الأول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك . وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود تمامي . ولذلك سمّاه تذييلاً .

و الفاضل الشارح ظن أنه ألحق المبدء الأول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان إقناعي . وليس كذلك فإنه إنما حكم حكماً كلياً على كل

غير مشار إليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو معقق سائر الحقائق كذلك .

قال الإمام: هذا الكلام تمثيل إقناعي فانه لا يلزم من أن يكون الحقائق غير مشار إليها أن يكون معقق الحقائق أيضاً غير مشار إليه .

وقال الشارح : انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار إليه ، ومبدء الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول ينتج أن مبدء الموجودات من حيث حقيقته غير مشار إليه و هو المقصود .

وفيه نظر ؛ لان الثابت بالدليل السابق هو أن كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس . وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدء الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع . و مما يدل على امتناع أن يكون له حقيقة كلية أنه لو كان لواجب الوجود مهية كلية يلزم أحد الامرين اما امتناع الواجب لذاته ، و اما إمكان الممتنع لذاته . وكلاهما بين الاستحالة .

بيان للزوم انه لو كان للواجب مهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزميات الباقية متمتعة فامتناعها إما لنفس تلك الحقيقة أو لغيرها . فان كان لنفس تلك المهية امتنع ان يوجد ذلك الشيء الجزمي الواحد ايضاً فيكون واجب الوجود متمنع الوجود وهو أحد الامرين ، وان كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر الى نفس تلك المهية ممكنة فيكون تلك الجزميات ممكنة لذاتها متمتعة بالغير . فالمتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني . م

(١) قال الشارح «المراد ههنا هو المعنى الاول» وذلك حيث قال : كل موجود اذا حذفت مشخصاته عنه يكون غير محسوسة ولا موهومة . وإذا كان الامر في هذه الامور والحقائق كذلك فما ظنك فيها هو علة جميع الحقائق ومبدءها فيكون حينئذ اولي بها التجرد . ك

حقيقة بما هي حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم
يثبت على كل حقيقة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا في وجوده .
واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ، و
ويقوماته من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية . وأما
من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته و
يكون جزءا من حدّها وتلك هي العلة الفاعلية أو النائية التي هي علة فاعلية للعلة
الفاعلة [لعلة العلة الفاعلية خ] ﴾

يريد أن يشير إلى العلل ^(١) . وهي إما علل لماهية الشيء أو علل لوجوده . و

(١) قوله « يريد أن يشير إلى العلل » لما كان هذا النمط في الوجود وعلة وبعث عن الوجود
انه هل يساوق الاحساس أولا أراد أن يبعث عن علل الوجود . فلكل شيء ممكن مهية ووجود وهما
متغايران . فله من حيث المهية علل . ومن حيث الوجود علل . فالعلة اما للمهية أو للوجود . وعلة
المهية اما أن تكون المهية معها بالقوة وهي المادية ، أو بالفعل وهي الصورية . وعلة الوجود اما
مقارنة للمطلوب اومباينة له . والاولى الموضوع . والثانية اما أن يكون عليها هي الابداع نفسه وهي
العلة الفاعلية ، اوكونه علة للابداع بان يكون الابداع لاجله وهي العلة النائية .
وهذا الحصر فيه كلام لان الشرايط وعدم الموانع علة خارجة عن الغصة .

اجيب : بان بعضها لما كل من توابع العلة الفاعلية كالشرايط ، وبعضها من توابع العلة المادية
كعدم الموانع اخذت منها ولم يجعل قسما برأه .

والذي يبين الحصر ان يقال : العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو اما ان لا يحتاج الشيء الى
غيره وهو العلة التامة ، او يحتاج وهو مستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه ، او خارج عنه .
والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية ، او بالقوة وهو العلة المادية . والخارج
اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهو الموضوع ، او مامنه وجوده وهو الفاعل ، او ما لاجله وجوده
وهو الناية ، او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والالات وعدم الموانع ، ثم ان جعلت العلة المادية و
الموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل
للشيء او لجزمته كانت الاقسام ستة ، والا فسيمة . م

الأولى تنقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة ، والثانية تنقسم إلى ما يكون علته بمقارنة الذات أو بمباينتها . والأول هو الموضوع ، والثاني ينقسم إلى ما يكون عليته هو الإيجاد نفسه ، أو كونه علة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله . والأول هو الفاعل ، والثاني هو الغاية . والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة ^(١) بخلاف الباقية ، والجنس والفصل وإن كانا مقومين ^(٢) للنوع لكنهما ليسا من العلل لأن كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بأنه هو العلل والمعلولات لا يكون كذلك . وإذا تبين ذلك فقول الشيخ « الشيء قد يكون معلولاً » إلى قوله « كأنهما علتاه المادية والصورية » إشارة إلى علل الماهية . وإنما ^(٣)

(١) قوله « والموضوع والمادة ليستا من العلل الموجبة » العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور الأفعال بحيث لا يتخلف عنه . والمراد بها ههنا ما يكون مؤثراً في الوجود سواء كان بواسطة أو بغير واسطة . فالصورة مؤثرة في الوجود لأنها شريكة العلة الفاعلية وكونها من علل السببية لا ينافي ذلك ، وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والفاعل لا يكون مؤثراً بل متأثراً م .

(٢) قوله « والجنس والفصل وإن كانا مقومين » جواب لسؤال مقدر وهو : انتم حصرتم العلل في الخمسة . والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها . أجاب بأنهما ليسا من العلل . لانها محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك ، ولانها لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه في الوجود . لا يقال : يناقض هذا ما ذكر في المنطق من أن الجنس والفصل علل السببية . لانا نقول : المراد ههنا أن الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل . وهو المذكور في المنطق .

واعلم أن العلل إما من حيث الخارج أو من حيث العقل . والعلل بالقياس إلى الخارج إما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية ، وإما علل السببية وهي البادة والصورة وما اشبههما كما في المثلث . وأما بالقياس إلى العقل فكذلك إما علل السببية وهي الجنس والفصل ، وإما علل الوجود وهي الموضوع أعني النفس والفاعل وهو العقل الفاعل والغاية لو كانت . فلما كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدة لا جرم انحصرت العلل في ثلاثة أصناف : علل الوجود ، وعلل السببية في العقل ، وعلل السببية في الخارج على ما مر في المنطق . م .

(٣) قوله « وانما قال : كأنهما علتاه . ولم يقل : هما علتاه لان المثلث لامادة له ولا صورة . » ولقائل ان يقول : هب ان المثلث لامادة له ولا صورة إلا أنا لا نسلم أنه ليس له علة مادية وصورية . فان العلة المادية هي ما يكون معه الشيء بالقوة . والسطح للمثلث كذلك ، و الصورية

قال « كأنهما علّتاها » ولم يقل : هما علّتاها . لأنّ المثلث لامادّة له ولا صورة . فإنّه كم والمادة والصورة يكونان للأجسام المركّبة ، وأيضاً السطح ليس بمحلّ للخطّ على الوجه الذي يكون المادة للصورة ، والخطّ ليس بصورة له لأنّ نهاية المادة لا يكون صورة فيه ، وليساً بجنس وفصل للمثلث لأنّهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزئان له في الوجود . ولذلك شبّهما بالمادة والصورة لابلجنس والفصل . وقوله « و أمّا من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلّة أخرى » إلى آخره إشارة إلى علل الوجود . ولما اقتصر على الفاعل والغاية ^(١) لحصول مقصودة هيئنا بهما ولم يذكر الموضوع أورد لفظة قد في قوله « فقد يتعلّق بعلّة أخرى » وأشار بعد قوله « وتلك هي الفاعليّة » بقوله « والغائيّة » إلى أنّ الغائيّة لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعليّة الفاعل فهي علّة فاعليّة بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل ، وعلّة غائيّة بالنسبة إلى المعلول .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ إعلم أنّك قد تفهم معنى المثلث وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس ؟ بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطّ و سطح ولم يتمثّل لك أنّه موجود في الأعيان ﴾

ما يكون الشيء معه بالفعل . والإضلاع الثلاث للمثلث كذلك .

وهذا السؤال لم يرد على الشيخ . لأن كلامه في علل الجواهر فاعلة المادية والصورية لا يكون إلا في الجوهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها . وأما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد أن يريد بالعلل العلل مطلقاً أعم من أن يكون علل الجواهر أو علل الاعراس . وحينئذ لا ينظم هذا الكلام . وإنما شبّهما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لأنهما لما كانا جزئى المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة لأنهما جزء الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لأنهما جزءان عقليان . م

(١) قوله « ولما اقتصر على الفاعل والغاية » كأن سائلاً يقول : لما كان علل الوجود ثلاثة فلم لم يترص الشيخ إلا لاثنتين . قال : لأن المقصوده يتم بدون الموضوع . فإن كلامه في الجواهر ولهذا أورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود . وهذا إنما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها إلا الفاعل والغاية . أمالو أراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الأربع لا مزيد عليها . على أن قد لو كان تبعية لم يفد إلا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك . فليس قد هيئنا إلا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ . م

يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان^(١) كما أشار إلى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفترق الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية ، وبين علل يفترق الشيء إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة و الصورة . و لذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما . وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفترق إليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، وبين سائر العلل [أعني العلل] الأربع المذكورة .

❖ (إشارة) ❖

❖ العلة الموجودة للشيء الذي له علل^(٢) مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها في الوجود وهي علة الجميع بينهما) ❖

(١) قوله « يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان » لما أورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته ههنا كأنها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بأن المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المية في الخارج . وكأن المراد ثمة التفرقة بين علل المية من حيث العقل وبين سائر العلل أى علل الوجود وعلل المية في الخارج .
فان قلت : قوله : وبين علل يفترق الشيء إليها في تحقق ذاته في الخارج و العقل كالمادة و الصورة . يكاد ينافي قوله في المنطق : ان المادة والصورة من أسباب المية من حيث الخارج ، و الجنس والفصل من أسباب المية من حيث العقل .
فالجواب : أن الغرض ثمة أن الجنس والفصل سببا للمية من حيث العقل فقط لامن حيث الخارج ، وأما الذي هو سبب المية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة .

واعلم أن المية اذا كانت مركبة في الخارج فتتصل بجميع أجزائها في العقل حصلت في العقل ، ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء ، أولا في العقل : أما الاول فلان المية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق المية في العقل فان من تصور السقف والعائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة . واما الثاني فلانه مالم يوجد اجزاء المية في العقل لم يوجد المية أصلا في العقل لان لا تتصل المية العقلية ، بل المعقولة هي الهيئة الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق أجزائها وذلك بين لا ستره به فتصور الاجزاء الخارجية ينساق الى صورة المية المركبة ولهذا لم يجب أن يكون التحديد بالجنس والفصل ، ولا بالاجزاء المحولة . وكأنا بينا طرفا من ذلك في المنطق . م
(٢) قوله « العلة الموجودة للشيء الذي له علل » لما حصر علل الوجود في قسمين : الفاعل و

لما ذكر العلل، وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود، وكان هذا النمط مشتملاً على البحث عن علل الوجود أراد أن يشير إلى كيفية تعلّق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل، وكيفية تعلّق إحديهما بالأخرى.

واعلم أن المعلولات تنقسم إلى مالا مادة له ولاصورة، وإلى ماله مادة وصورة. والقسم الأول ينقسم إلى ما يوجد في موضوع، وإلى مالا يوجد فيه. والأول يحتاج في وجوده إلى علّة توجده، وإلى موضوع يقبله، والثاني يحتاج إلى علّة توجده فقط. والشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم إذ لم يكن له علل الماهية، والقسم الثاني [و] هو المعلول المركّب من المادة والصورة. والشيخ خصّ البحث به بقوله «العلّة الموجدّة للشيء الذي له علل مقوّمّة للماهية» والعلّة الموجدّة في هذا القسم تكون علّة إمّا للصورة وحدها أو للصورة والمادة معاً مثال الأول النجار الذي هو علّة لصورة السر يردون مادّة ته وإليه أشار بقوله «علّة لبعض تلك العلل كالصورة» ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علّة لصورة الجسم ومادته معاً وإليه أشار بقوله «أولجميعها» وعلى التقديرين إنّما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلّة الموجدّة فتكون هي علّة للجمع بين المادة والصورة أعني التركيب فتكون لذلك علّة للمركّب وإلى ذلك أشار بقوله «وهي علّة الجمع بينهما». قوله :

﴿والعلّة الغائية التي لأجلها الشيء﴾ ^(١) علّة بما هيتهّا ومعناها لعلية العلّة

الغاية. أراد البحث عنهما. فلا ريب أن العلة الموجدّة للمركّب الخارجى علة لبعض أجزائه فانه لو وقع كل واحد من أجزائه بدون تلك العلة لم يحتاج مجموع أجزائه أعني ذلك المركّب اليها وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. ثم لا بد وأن تكون علة للصورة لانها جزء أخير للمركّب وإذا حصلت حصل المركّب في الخارج فلولا توجدها للصورة كانت تلك الهيئة غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدّة للصورة، وحينئذ إما أن توجده المادة ايضاً أولاً. وإما ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة، ولذلك كانت علة للمركّب وهذا هو المراد بقوله: وهي علة الجمع بينهما. فلا يترض بان الجمع أمر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع أمراً موجوداً في الخارج. م

(١) قوله «و العلة الغائية التي لأجلها الشيء» العلة الغائية لها مهية و وجود فهي بحسب مهيتها علة لفاعلية الفاعل، وبحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات العارضة: أما الأولى

الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها فإنّ العلة الفاعلية علّةٌ ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علّةً لعلّيتها ولا لمعناها) ❖

ماهية الغاية ومعناها أعني كونها شيئاً ما غير وجودها . والمعقولات تنقسم إلى مبدع وإلى محدث على ماسيأتي بيانه. والغاية في القسم الأوّل توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيّتها ووجودها معاً ، وفي القسم الثاني توجد متأخّرة بوجودها عنه وإن كانت متقدّمة بماهيّتها عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخّرة عن معلولها فإنّ وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علّةً ؛ بل ربّما يكون معلولاً للمعلول بوجه و العلة إنّما تكون هي ماهيتها المتقدّمة . وعلّيتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علّة لفاعليّة الفاعل والفاعل يكون علّة

فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقى فاعلاً بالقوة فصيرورته فاعلاً بالفعل أمر ملل بتلك الغايات والقرض ، وأما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك القرض والغاية فلولا أن حصول ذلك القرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما أنه ليس علة لعليتها فلان الغاية إنّما تكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر .

واحتمل الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك .

اللهم الا ان يكون المراد أن الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع. واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كانت علة لها لزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وانه محال . هذا كلام الشيخ قال الشارح: الغاية شيء من الاشياء، وموجود فلاشك أن اعتبار شيئيتها غير واعتبار وجودها غير. وقد لاحظني هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال: الغاية تفرض شيئاً وتفرض موجوداً والفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الاموجود كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان ان المعلول ان لم يكن مسبوقاً بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقاً بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع تكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو الفاعل والفاعل مقادير للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم أن الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما أبهم الشارح ذلك ولم يقل غاية المبدع هو الفاعل بل قال والغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا أعم بحسب الفهم من أن يكون فاعلاً أو غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هي الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل و اما غاية المحدث فلا يجب ان تكون مقارنة له بل ربّما توجد متأخّرة عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة . وفي الكلام إشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بعينها لفاعلية الفاعل و الفاعل علة لوجودها فيكون مهية الغاية علة لملة وجودها لكن لا

لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة وجودها لا مطلقا ؛ بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور . وقول الشيخ ظاهر . وإنما قيد الغاية بقوله «إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ، ليصير البيان خاصاً بالقسم الثاني .

واعترض الفاضل الشارح بأنهم يشبّهون للأفعال الطبيعية عللا غائية ، و القوى الطبيعية لا شعور لها . فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة في أذهانها . ولا أن يقال : إنها موجودة في الخارج . لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات . فإذن تلك الغايات غير موجودة و غير الموجود لا يكون علة للموجود . ولا خلاص عنه إلا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات .

والجواب أن الطبيعية مالم تنقُض لذاتها شيئا كأين ما مثلا لا تحرّك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل . فهو العلة الغائية لفعلها .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود^(١) ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) ❖

مطلقا بل على بعض الوجوه فإن مهية الغاية إنما هي علة للفاعل من حيث إنه فاعل و ليس علة لنفس الفاعل فإنها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث إنها محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لأن يصير الفاعل فاعلا بالفعل ، والفاعل علة لأن يصير الغاية موجودة ولادور هيئها .

(١) قوله « إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود » والعلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان الملل منحصرة في الارباع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهي الفاعلية ؛ اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا . لما تقدم من ان كل مركب من المادة و الصورة معلول . وعلة يجب ان تكون علة للصورة . واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا تكون علة الاولى لان العلة الاولى ماتكون علة ولا تكون معلولة .

واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لها معا او علة للصورة . فان كانت علة لها كانت علة للمادة على الإطلاق . والا كانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا تكون مادة بالفعل الا مع الصورة .

لا يقال : ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الخشبة مادة بالفعل و ان لم تقترب بصورة السرير لانا نقول : هذا تمثيل على سبيل الاتساع والافهية السرير ليست صورة لانها عرض و العرض لا يكون جوهرأ .

العلة الأولى لا يمكن أن تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها إما بالإطلاق ، وإما في صيرورتها مادة بالفعل . ولا
غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود . فإذن إن كان في الوجود علة أولى فهي
علة فاعلية لكل وجود معلول ، ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقيق أي معلول كان
في الوجود .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ كل موجود إذا التفت إليه ^(١) من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما
أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب
وجوده من ذاته وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يجز أن يقال : إنه متمتع بذاته بعد ما فرض
موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار متمتعاً ، أو مثل شرط
وجود علته صار واجباً . وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر
الثالث وهو الإمكان . فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود
إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته ﴾

يريد قسمة الموجود إلى الواجب [الوجود] لذاته والممكن [الوجود] لذاته . وألفاظه
ظاهرة . قوله « فهو الحق » بذاته ، أي الثابت الدائم بذاته و القيوم هو القائم بذاته غير
متعلق الوجود بغيره على الإطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى .

واما انها ليست غاية لان الغاية ملولة فى الوجود .

واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث تعين ان تكون علة فاعلية لكل وجود بناء على
الوحدة ، ولذلك تكون علة لتحقيق المادة و الصورة اللتين هما علتنا مهية كل مركب . فالمراد
بالحقيقة فى قوله « وللملة حقيقة كل وجود » المهية المركبة ، وعلة المهية المركبة المادة والصورة
فالعلة الاولى علة لكل مهية مركبة فى الوجود . م

(١) قوله « تنبيه كل موجود اذا التفت اليه » لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب
الوجود . وقدم على ذلك مقدمتين : احدهما فى تحقيق مهية الممكن وهى هذا الفصل ، الثانية فى
بيان احتياجه الى المرجح وهى الفصل الذى يليه . ثم ذكر البرهان عليه فى الفصول الاخر . هذا بيان
ترتيب البحث . م

(إشارة)

(ما حققه في نفسه الإمكان^(١) فليس يصير موجوداً من ذاته فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود [هو] من غيره)

يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلّة تغايره . وتقريره أن الممكن إمّا أن يحتاج ذاته في أن تكون موجودة إلى غيرها أولاً تحتاج . و الثاني باطل لاستحالة ترجّح أحد شيئين متساويين من غير مرجّح . فإنّ الأول حق . و الشيخ أشار بقوله « فليس يصير موجوداً من ذاته » إلى فساد القسم الثاني . ويقول « فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من

(١) قوله «ماحقه في نفسه الامكان» ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته . فوجوده من غيره .

بيان الاول أن الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجوداً و أن يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود أولى من اقتضائه عدم .

قال الامام : هذا الكلام يشتمل على امرين : احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته ، والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره . و الاول مستدرك . لان الممكن لا معنى له الا ما لا يقتضى لذاته الوجود والعدم . فحمل هذا المفهوم عليه لافائدة فيه . والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقاً .

اجاب الشارح : بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره و ذلك لان الوجود و عدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلولم يحتج الى غيره لزم ترجّح احد المتساويين على الاخر لا لمرجّح وانه محال في بداية القول . فلا استدراك في الاول . لانه اشار الى امتناع استثنائه في الوجود عن الغير و بينه بقوله « فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه » فانه إشارة الى استحالة الترجّح . ولا افتقار في الثاني الى البرهان . لانه بديهي الاستحالة .

وفي هذا التوجيه تسف فانه ان عني بذلك ان مفهوم قوله « ليس يصير موجوداً من ذاته » هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول ، وإن عني به ان الاول مستلزم الثاني فالسؤال هايد لان في ايراد الملزوم استدراكاً كما كان . وكذا الكلام في قوله « اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح » فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجّح بلا مرجّح . وهو بين لاسترة به .

والاولى ان يقال : القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الغفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحاً . م

عدمه من حيث هو ممكن، إلى استحالة الترجيح من غير مرجح. وبقوله « فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته » إلى أن الحق هو القسم الأول .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته و الجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها . و لنزد هذا بياناً ﴾

يريد إثبات واجب الوجود لذاته . وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير ^(١) أن ذلك الغير إما واجب وإما ممكن . والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الأول : فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل إلى غير النهاية . والشيخ لم يذكر القسم الأول . لأنه المطلوب ، ولا الثاني . لأنه ظاهر الفساد ، ولسبب آخر نذكره فيما بعد ؛ بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه . فيبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به .

(١) قوله « و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير » أى لما ثبت أن كل ممكن محتاج الى الغيرنى وجوده فذلك الغير ان كان ممكناً فهو محتاج الى شيء آخر . فاما ان ينتهى الى الواجب ، او يدور الاحتياج ، او يتسلسل . وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور ، وان كانت غير متناهية يتسلسل . فأجزاء الانفصال لابد ان يكون ثلاثة ؛ لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله « اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية » فحذف الجزئين الآخرين : اما الاول فلانه نفس المطلوب ، و اما الثاني فلانه بين البطلان ، وبسبب آخر يذكره . فهذا هو السبب في حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد . ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالى ، وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى . ولهذا ساء شرحاً .

والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجد آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات ، وكل واحد من آحادها . وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مفزراً للجملة ولا حادها بالضرورة . وكل موجود مفاز لها ولا حادها خارج عنها . فلا يكون ممكناً والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو الواجب وهو المطلوب . ونبه نظر: لانه ان اريد انه لابد من شيء آخر يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ، ولما لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد . وان اريدانه لابد من شيء [خارج] يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد . فلا نسلم أن ذلك الشيء الذى يحتاج

قال القاضى الشارح : يمكن أن يقر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ، ويمكن أن يقر بتقسيمات . والشيخ قرر على الوجه الأول في هذا الفصل ، وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه ، والتقرير على الوجه الأول أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بدء من شئ. تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها . وكل موجود مغاير لها ولا أحادها وجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً إذ لو كان ممكناً لكان منها . فإذن هو واجب .

وقال أيضاً : هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله إلى أول وذلك عندهم جائز أمّا إذا ثبت أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكنت الأسباب والمسببات معاً وكان البيان مستقيماً ؛ لكن الشيخ تساهل فيه ههنا إذ كان في عزمه أن يذكره في أول النمط الخامس .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهى أن استناد الشئ إلى ما قبله بالزمان محال لأنه استناد إلى معدوم . فالواجب أن يقال : إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لأن كل واحد من السلسلة لو كان غير باق إلا في

إليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى [لا] يلزم ان يكون خارجاً عن الجملة . وهذا لا يدفع إلا بأن يقال : الشئ الذى يحتاج إليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم . فلذلك صار هذا الوجه اجمالياً والوجه الثانى تفصيلياً . وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتب فانها ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون أحادها موجودة مما وغير موجودة معاً . فان كان أحادها غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيها و انما الحال ما يكون أحادها موجودة معاً . فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كانت أحادها موجودة معاً . و انما يكون كذلك لو لم يجوز استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن أحاد السلسلة موجودة معاً وحينئذ يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول .

قال الشارح : على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهى ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم ، بل الواجب ان يقال : هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقياً الا في

زمانين يكون في أحدهما معلولا لما يتقدم عليه ، وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول . ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .
وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا ينتهي لا يصح . فلفظي ينبغي أن لا يلتفت في الأبحاث المعنوية إلى أمثاله .

(شرح)^(١)

(كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها)
يريد بيان أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج إلى شيء خارج .

زمانين يكون في أحدهما موجد وفي الآخر موجد . وحينئذ جاز استناد كل ممكن إلى آخر لا إلى أول . ولما كانت المؤاخذه يندفع بتبيير العبارة سهاها لفظية .

ونحن نقول : لا نسلم أن اسناد الشيء إلى ما قبله بالزمان اسناد إلى المعدوم ، و إنما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارناً له . وهو ممنوع . فإن الإلزام مقدم على الإلزام ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة أخرى . وليس كلام الإمام إلا أن السبب ممكن أن يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد السبب ثم ينعدم . وهكذا السبب يكون موجوداً زماناً ثم يوجد سبباً آخر ثم ينعدم . وهكذا كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان فيكون كل سبب فوقه سبب لا إلى أول ولا يلزم منه محال . وهذه الصورة وإن كانت مبنية على إمكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنية أيضاً على تقدم السبب على السبب بالزمان فلا غبار على كلام الإمام .

(١) قوله «شرح» تحرير الدليل أن الممكن لا بد أن يكون له علة . فقلته إن كانت واجبة فهو المطلوب ، وإن كانت ممكنة فإما أن ينتهي إلى الواجب ، أو يدور ، أو يتسلسل . وأياً ما كان يلزم وجود الواجب إما على تقدير الانتهاء فظاهر . وإما على تقدير الدور أو التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت أو غير متناهية إما أن يكون واجبة الوجود أو ممكنة . والأول باطل . لأنها لم تجب بذاتها بل بإجرامها ، والثاني لا بد لها من علة فذلك العلة إما كل آحادها ، أو بعضها ، أو أمر خارج عنها . فإن كانت العلة جميع آحادها يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ، وإن كانت كل واحد واحد منها فهو أيضاً باطل . لأن كل واحد واحد لا يستقل بإيجاد الجملة ، وإن كانت العلة بعض آحادها فهو أيضاً باطل . لأن كل واحد فرض فقلته أولى بالسببية منه فتعين أن يكون العلة أمراً خارجاً عنها . وهو المطلوب .

لا يقال : لا نسلم أن الجملة إما واجبة أو ممكنة وإنما تكون كذلك لو كانت موجودة . وهو ممنوع . فإن الموجود مقام به الوجود . ومن المستحيل أن يقوم الوجود بجميع الممكنات . وعلى

قوله

(وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علّة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة (غير معلولة خ) وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بأحاديها)

وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين : أحدهما ما ذكره وأوضح فساده . والقسم الآخر وهو أن يقتضي علّة ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنّ علّة الجملة إما أن تكون كلّ الآحاد ، أو بعضها ، أو شيئاً خارجاً عنها .

فقوله :

(وإما أن يقتضي علّة هي الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها فإنّ تلك و الجملة والكلّ شيء واحد . وإما الكلّ بمعنى كلّ واحد فليس يجب به الجملة)
بيان فساد القسم الأوّل . ووجهه أن كلّ الآحاد إما أن يراد به الجملة أو يراد

تقدير إمكانها لا يلزم أن يكون موجودة حتى يحتاج إلى علّة موجودة .

لانا نقول : متى كان كل واحد من الوجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر إلى ذاته ليس بوجود . ومتى كان كل موجود ممكن بالنظر إلى ذاته معد وما فجميع الممكنات بالنظر إلى ذاتها يكون معدوماً فلا يكون وجودها إلا من الغير . ولا نقول : إن جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر إلى ذاتها بل من الغير لوقطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجوداً . وهذا بديهي لا شك فيه .

فان قلت : لما ثبت أن جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فأى حاجة إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة فانه يكفي أن يقال : من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا . وجبتل يحتاج إلى الواجب .

فنقول : هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب . والترض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم إلا بذلك المنفصلة .

واعلم أن الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا : كل ماهو معلول و علّة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علّة . ولما كان له علّة كان له معلول فلو تسلسلت اللل إلى غير النهاية لكانت سلسلة اللل الغير المتناهية معلولة وعلّة إذلا واحد من آحادها إلا وهو معلول وعلّة أيضاً أما أنها علّة فلانها علّة للممكن الطرف المفروض ؛ وأما أنها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد أن يكون معلولا . فلما ثبت أن سلسلة اللل معلولة و علّة ، وثبت أن كل ماهو علّة و معلول وسط . فيكون سلسلة اللل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه محال . ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه لكنه يتدفع بما ذكرنا . م

به كل واحد . والأول باطل لأن نفس الشيء لا يكون علّة لها ، والثاني باطل لأن علّة الشيء يجب أن تكون مقتضية له ، ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة .
و اعلم أن حصول الجملة من أجزائه ^(١) يكون على ثلاثة أنواع : أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها ، والثاني : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع مامتعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف ، والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل ، أو استعداد ما كالزجاج الحاصل بعد تركيب الأستقسات . والحاصل في الأول هو شيء مع شيء فقط ، وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء ، وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء . ولما كانت الجملة المفروضة هي هنا من النوع الأول حكم الشيخ عليها بأن الآحاد والجملة والكل شيء واحد .

(١) قوله > واعلم أن حصول الجملة من أجزائه > حصول الجملة من أجزائه بوجود ثلاثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعها . وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق منه هيئة اجتماعية فيحصل بسبب ذلك جملة .

فان قلت : لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني قلنا : منمنا . فان المجموع الثاني اذا تحقق فمعرض الهيئة الاجتماعية ليس أحد الجزئين بل مجموعهما ، وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى .

و ربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلك جملة . فالعاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء ، وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بأنه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء ، وفي الثالث صورة نوعية أو مزاج فيهما وقد عبر عنه بأنه شيء من شيء مع شيء .

فلنأيل أن يقول : لفظة من تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال : وجود السكن من الواجب ، واخرى يستعمل في العلة الباقية فيقال : السرير من العشب . فان كان المراد بقوله > العاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء > أن المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له . فهو باطل . ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية ، وان كان المراد أنه قابل فلا فرق بين العاصل في الثالث والعاصل في الثاني .

والجواب : أن المراد القابل . ولا نسلم عدم الفرق بين العاصلين و انما يكون لولم يغتلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات [و الصفات] . و العاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا أن العاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية ، وفي الثالث صورة نوعية أو مزاج .

قوله :

﴿ وإمّا أن يقتضى علّة هي بعض الآحاد. وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولا لأنّ علّته أولى بذلك ﴾

هو بيان فساد القسم الثاني . ومعناه أنّ كلّ واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعليّة أولى لأنّ كلّ بعض يفرض علّة فالبعض الذي هو علّة ذلك البعض أولى منه بالعليّة .

قوله :

﴿ وإمّا أن يقتضى علّة خارجة عن الآحاد كلّها . وهو الباقي ﴾
معناه ظاهر . وفساد الأقسام المذكورة دلّ على صحّة هذا القسم .

﴿ إشارة ﴾

﴿ كلّ علّة جملة هي غير شيء من آحادها ^(١) فهي علّة أوّلاً للآحاد ، ثمّ للجملة

نعم يرد أن يقال : لا فرق بين العبارتين في الفهم فإن مفهوم الثاني أن الحاصل شيء في مجموع قابل له ، ومفهوم الثالث أيضاً أن الحاصل شيء في مجموع قابل له . فعبارة لا يفيده الفرق وهو بصدده .

وتعقيق الكلام في هذا المقام أن المركب الخارجى إما أن يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الإحاد أولاً . فإن لم يكن فهو القسم الأول ، وإن كان فإما أن يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعاً في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث ، وإلا فهو الثاني .

وإما العبارة وإن كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد . ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الأول حكم الشيخ بأن الجملة والإحاد شيء واحد . وفيه إشارة إلى ما فصلناه . م

(١) قوله « إشارة : كل علّة جملة هي غير شيء من آحادها » قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج إلى علّة خارجة . فتلك العلّة الخارجة لابد أن تكون علّة لكل واحد من آحادها . لأن تلك العلّة الخارجة لابد أن يكون علّة لبعض آحادها وذلك ظاهر . فإما أن يوجد في الإحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض أولاً . فإن لم يوجد فهو المطلوب ، وإن وجد فإما أن يكون ذلك الواحد علّة لذلك البعض أولاً . فإن كان علّة لزم اجتماع علتين على معلول واحد . وإنه محال ، وإن لم يكن علّة يلزم أن يوجد في الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعليّة والمعلوليّة . وذلك في السلسلة المفروضة محال .

لا يقال : لا نسلم استحالة اجتماع علتين . وإنما يكون محالاً لو كانتا مستقلتين .
لأننا نقول : العلّة الخارجة لابد أن يكون علّة مستقلة بايجاد بعض منها فانه إن لم يصدر عنها

وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتاج إليها ؛ بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق) *
 لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة إلى علة خارجة أراد أن يبين أن العلة الخارجة إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أو لا علة لواحد واحد من الآحاد ؛ ويثبت بالخلف . ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها ، وألزم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها . هذا خلف ، أو بعض الآحاد غير محتاج إليها . وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة علة لها على الإطلاق .

قال الفاضل الشارح : لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة إنما يبين بأن يقال : بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لأنه ليس بعلة لنفسه ، ولا لعله . و كل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة . فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة .

شيء من الإحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية مستقلة . وقد ثبت أنها كذلك هذا خلف . فقوله « فهي علة أولا للاحاد » أى علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة أن يكون علة لبعضها دون بعض . فان جاز أن يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الإحاد . فان كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط .
 هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير مذكورنا .

قال الشارح في شرح هذا الكلام : العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أولا علة لواحد واحد من آحادها ، والا فاما ان لا يكون علة لشيء من الإحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون بعض فيلزم أن لا يكون علة للجملة على الإطلاق .
 وفيه نظر ؛ لأنه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرعية يتعد فيها المقدم والتالى وهو هذان لاجابة فيها الى بيان ، وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الإطلاق مستدرك لانها المراد من العلة وان لم يقيد بالإطلاق . والنزاع غلط الشارح قوله « فلم تكن علة للجملة على الإطلاق » فظن أن الإطلاق متعلق بالعلة أى لا يكون علة مطلقة . وليس كذلك بل متعلق بلم يكن . فكانه قال : فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرنا . م

و أقول : لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيّد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها . والأشبه أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملة إلى علة خارجة فتلك العلة يجب أن تكون أيضا علة لآحادها [أفراداً] كما قد مناه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها (ومنها) علة غير معلولة فهي طرف لآحادها إن كانت وسطا فهي معلولة) ❖

فد تبيين مما مر أن كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية أو غير متناهية إن لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت إلى علة خارجة عنها . فذكر ههنا أنها إن اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لاحتمالها وكانت واجبة غير ممكنة .

❖ (إشارة) ❖

❖ (كل سلسلة^(١) مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد

(١) قوله « كل سلسلة » المراد أن كل سلسلة من العلل والمعلولات فهي تنتهي إلى الواجب . لانه إما أن يكون فيها ماليس بجموع أولا يكون وأيا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها . أما على التقدير الاول فظاهر ، وأما على التقدير الثاني فلما ثبت أن العلة الخارجة لابد أن يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد إما أن يكون علة في السلسلة أولا يكون . لا سبيل إلى الاول إلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال . وبعبارة أخرى العلة الخارجة لابد أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها . فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن علتين وهو محال . فبقى أن يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة الملوية والمعلولية منتبهة إلى العلة الخارجة ، فهي طرف قطعاً . وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لا لتأنيط المطلوب وهو وجود الواجب . وبه يتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

ويرد عليه أنه لو كان المراد ذلك لكان قوله « إشارة كل جملة جالته غير شيء من آحادها » إلى آخره على ما فسرناه كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب ومقدماته .

و الحق أن الشيخ لما أثبت في أول الفصول وجود الواجب من حيث كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر من تلك العينية احكاماً في فصول آخر : فمنها أنه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ، ومنها أنه طرف لكل سلسلة حتى يبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية تنتهي بواجب الوجود .

ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها الاحالة طرفاً، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف و نهاية . فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ﴿﴾

لما فرغ من بيان المقدمات ألقها لا نتاج المطلوب . فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يخلو إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة ، أو تكون مشتملة عليها . والقسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها هي طرف لها لاحالة ، ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل [تكون] قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها على طرف . فعلى التقديرين لابد من طرف . والطرف واجب كما مر . فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب . وهي هنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً لأنه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول . ولما كان البيان المذكور متناولاً له لم يفرد الشيخ له قسماً .

﴿ إشارة ﴾

وفي بعض النسخ تنبيه .

﴿ كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد . وهذا غير منكر ، وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً . وهذا منكر ، وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به . وهذا غير منكر ، وإما أن يكون ما يختلف به عارضاً عرض لما تتفق فيه . وهذا أيضاً غير منكر ﴾

هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود ^(١) وتقريرها أن الأشياء

قال الإمام: بقي. هي هنا مقام آخر وهو إبطال الدور .

أجاب الشارح بقوله « واعلم أن الدور » إلى آخره وهو ظاهر . م

(١) قوله « هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود » الشيخ أراد بيان وحدة

قد تختلف بالأعيان كهذا الشخص و ذلك الشخص ، وقد لا تختلف بالأعيان ، بل إمّا بالاعتبار كالعقل والمعقول ، أو بغير ذلك. والمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد وعمر في الإنسانية ، وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالأعيان المتسقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتماعا فيه : أحدهما ما تختلف به ، والثاني ما تتفق فيه . واجتماعهما لا يخلو إمّا أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أولا يكون . والأوّل هو اللزوم ، والثاني هو العوض . واللزوم لا يخلو إمّا أن يكون من جانب مابه الاتفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق و الأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات ، و إمّا أن يكون من جانب مابه

واجب الوجود لكن قدم عليه مندمتين .

اوليهما : أن الاشياء تختلف إما بالأعيان أولا بالأعيان . و التي تختلف لا بالأعيان تختلف اما بالاعتبار أو بغيره : اما بالاعتبار فكالمعقول و المعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالمعقول و المعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار ، و أما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والإنسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود . و المختلفة بالأعيان اما أن يتفق في أمر مقوم أو في أمر عارض فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها ويتفق في أمر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق . و النسبة بينهما اما باللزوم أو بالعوض . و على التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف أو من جانب ما به الاتفاق فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها :

أما باللزوم: فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد، واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر و الالكان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا. و انما أردف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز أن تتوارد على موضع واحد كالسواد و السطح و الشكل على الجسم ، و أما اذا كانت متقابلة فلا يجوز و الا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد . وهو محال .

و أما بالعروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر .

ولل قايلا يقول . ما به الاختلاف هي هنا في الاشياء . و هو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء و الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما . و اما المثال الذي ذكره الشارح فساقت لان هذا الجوهر و ذلك العرض ان لم يعثر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما ، وان اعتبرنا مع الوجود كان مابه الاتفاق لازما بالضرورة .

فقول في جوابه : تقرير المثال أن هذا الوجود و ذلك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما . و ما به الاختلاف هذا الجوهر

الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا وأعجم معاً . هذا إذا كان مابه الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أمّا إذا كان شيئاً واحداً وكان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركّب منهما شخصاً واحداً لاغير فيكون نوعه في شخصه . وهذا لم يذكر في الكتاب لأنّه خارج عن القسمة بالإعتبار المذكور فيه . و أمّا العروض فلا يخلو أيضاً إمّا أن يكون مابه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف ووجوده أيضاً ليس بمنكروه كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند إطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما . فإنّ الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيتهما المختلفين بالكلية أو بالعكس ووجوده أيضاً ليس بمنكروه كالانسانية المعروضة لهذا أو ذاك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان عليهما فإنّ الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية . وما في الكتاب غنى عن التطبيق .

﴿ إشارة ﴾

﴿ قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً^(١) لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له

وذاك العرض و الوجود عارض له لا لازم له .

وإذا تقرر هذا فيجيب عن أصل الاشكال أنا لانسلم أن مابه الاختلاف في الاشياء مستلزم لها . فان هذا الجوهر و ذاك العرض ليس يستلزم لهذا الجوهر الوجود و ذاك العرض الوجود أى للمجموع من أحدهما ومن الوجود . ضرورة أن كل واحد منهما موجود و المجموع ليس بوجود . وعن الاشكال في المثال باننا نختار أن هذا الجوهر و ذاك العرض معتبران مع قيد الوجود . فقولكم : مابه الاختلاف لازم حينئذ . إن أردتم به أنه لازم لما به الاختلاف فهو متنع ، وإن أردتم أنه لازم للمجموع فسلم ، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف . و انما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف . وليس كذلك .

واعلم أن هذه القسمة لا انتفاع لها في توحيد واجب الوجود . فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانها متفقين في أمر مقوم لهما إذ لا مقوم لواجب الوجود قطعاً و الا لازم تركيبه وهو محال .

نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذي هو التميز باللزوم و العروض على ما ذكره الإمام . واما على ما ذكره الشارح فلاحاجة الى هذا القدر أيضاً ، بل الى مجرد قسمة شيئين متلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يفرص الكلام الا في الواجب الواحد على ماسألتك بيانه . م

(١) قوله « إشارة قد يجوز أن يكون مهية الشيء سبباً » اعلم أن المراد بالمهية غير الوجود

سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ؛ ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ما هيته التي ليست هي الوجود ، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود)*

أقول : هذه مقدمة أخرى لمسئلة التوحيد . ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الإثنيية سببا لزوجية الاثنين ، ومثال كون صفة ماهي الفصل سببا لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ، ومثال كون صفة ماهي الخاصة سببا لصفة هي خاصة أخرى كون المتعجبية سببا للضحكية ، ومثال كون صفة ماهي العرض سببا لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا . والفرق

فان الشيء إما مهية أو وجود . فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سببا لصفته ويمكن أن يكون صفته سببا لصفة أخرى ؛ لكن لا يمكن أن يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود . وهذا تنبيه على أن واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته .

فان قلت : ما ذكرتم في غير الوجود آت في الوجود . فان الوجود لو كان سببا لوجوده و السبب يتقدم بالوجود كان الوجود مقدما بالوجود على وجوده وانه محال .
فتقول : لانسلم أنه محال . فان تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه وهو الوجود ، و غير الوجود يتقدم لانبثقه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالة .

ونقول لمزيد الايضاح : كل ماهو غير الوجود فهو معلول لان الانسان إما أن يكون موجودا للانسانية ولانه انسان ، وإما أن يكون موجودا بسبب شيء من خارج . لاسبيل الى الاول . لان الانسان إنما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال . فبقى أن لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى أن كل مالا يكون ملولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود .

فلو قيل : الوجود أيضا كذلك لا يجوز أن يكون موجودا لانه وجود لانه إنما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيمود المحال .

فالجواب : أن الوجود إنما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه . فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه وجود الا أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا

بين الوجود وبين سائر الصفات هي هنا أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية ، والماهية توجد بسبب الوجود . ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية ، و صدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح ^(١) قد اضطرب في هذا الموضوع اضطرابا : ظنَّ بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة . وذلك لأنه استدللَّ على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظيَّ بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرَّح بأن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات - تعالى عن ذلك - ثم إنَّه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها وكان قد حكم بأنَّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بأنَّ وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته . فماهيته غير وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - وظنَّ أنه إن لم يجعل وجود الواجب

بل اللازم أن الوجود مقدم بنفسه على كونه موجوداً . ولا محذور فيه .

فقد ظهر أن كل ما هو غير الوجود إنما يكون موجوداً بالوجود ، والوجود موجوداً بنفسه كما أن الزماني متقدم ومتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه ، وكما أن الاجسام يختلف بالمادة والمادة بنفسها ، وكما أن الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر . فلما كان هذه المقدمة أصلاً ثبات أن وجود الواجب غير مهيته شرع الإمام في البحث عن هذه المسئلة . لكن هي هنا شيء . وهو أن هذه المسئلة يتوقف على مقدمتين : أحدهما هذه المقدمة ، والاخر أن الواجب غير مركب . والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين . فالموضع الالقي بالبحث فيها هناك لاهيها م .

(١) قوله « والفاضل الشارح » لما بين أن الوجود واقع على الموجودات بمعنى واحد وزعم أن وجود الواجب مساوٍ لوجودات الممكنات من حيث أنه وجود ، وأن وجود الواجب عارض الهية كما أن وجودات الممكنات كذلك . وظنَّ أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً للهية بل يكون نفس هية لزم أحد الأمرين : إما أن يكون وجود الواجب مساوياً لوجودات الممكنات ، وإما وقوع الوجود على الوجود الواجب وعلى الوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب إما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها . فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعالوف في الحقيقة ، وإن كان غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي .

و تقرير آخر في بيان أحد الأمرين أن وقوع الوجود على الوجودين إما أن يكون بمعنى واحد أولاً يكون . والثاني يستلزم الاشتراك و الاول يستلزم أن يكونا متساويين في الحقيقة وهي هنا نظر : لان أحد الأمرين كلما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للهية لارم أيضاً

عارضاً لما هيته . لزمه إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة ، وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك . فإنّ الواقع بالتشكيك على أشياء مختلفة إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفوماته ؛ بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لأعلى السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ؛ بل على الاختلاف إما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار ، وإما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد ، وإما بالشدة والضعف وقوع الأبيض على الثلج والعاج . والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات . فإنه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر ، وعلى الجوهر والعرض

على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضاً لهيته فان اتعد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول ، وان لم يتعد يلزم الامر الثاني . وأيضاً وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد أولاً .

والامام لما أثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال : ثبت أن وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود . وحشده لا يخلو اما أن يكون وجود الله تعالى مع مهيته أولاً يكون .

والاول مذهب أكثر المتكلمين ، والثاني مذهب أكثر الحكماء . فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستازم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين ، فيكون أحد الامرين وهو المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير . لان كل ملازمة يستلزم منع العلويين عين اللازم و نقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم أحد الامرين بتقدير عدم المفارقة غير مطابق .

لا يقال : أحد الامرين وهو اما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات وإما اشتراك الوجود . وفي قوله > لزم كون ذلك الوجود < إشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب .

و بيان لزوم أحد الامرين أن الوجودين اما أن يتحدا في المعنى والحقيقة أولاً . فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لساير وجودات الممكنات التي هي معلولات . وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك .

لانا نقول : لا يلزم من كون الوجودين متحدتين في الحقيقة و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقاً . وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود . وليس كذلك بل الوجود بشرط لا .

نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود . ولا يلزم منه تساويهما مطلقاً .

بالأولوية وعدمها ، وعلى القارّ وغير القارّ كالسواد والحرّة بالشدة والضعف ؛ بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة . والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لأعلى السواء يمتنع أن يكون ماهية أوجزه ماهية لتلك الأشياء لأنّ الماهية لا تختلف ولا جزؤها ؛ بل إنّما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لأعلى السواء . فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما ؛ بل هو أمر لازم لهما من خارج . وذلك لأنّ بين طرفي التضادّ الواقع في الألوان ^(١) أنواعاً من الألوان لانهاية لها بالقوّة ، ولأسماء لها بالتفصيل يقع على كلّ جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحرّة والسواد بالتشكيك . ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوّم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويّات التي لأسماء

قال الشارح : الوجودان اما يختلفان في الحقيقة فلا يلزم الاشتراك ، أو يتفقان في المعنى فلا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك . ومنشأ النلط أنه ظن أن لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطى . وليس كذلك . وسند النسخ هي هنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما اذا كان عرضاً عاماً أو جنساً لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره .

واعلم أن هذا البحث من اوله الى آخره مبنى على كلية الوجود وتمدده . والحق أن المتعدد هو الوجود لا الوجود م .

(١) قوله « وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان » هذا ليس تعليلاً لغروج البياض عن حقيقى بياض الثلج و بياض العاج و ان كان ظاهره ذلك فان ما ذكر من الهبة و جزؤها لا تختلف ؛ بل بيان للتشثيل .

وتقريره أن البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ، ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير النهائية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ، ويقع على كلّ جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك .

أوجواب لسؤال فانه لما ثبت أن البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين أن البياضين ليسا بمتشركين في ذاتي فيكونان نوعين منفردين .

وكان سائلاً يقول : كل نوع ندرکه وضع اسم بازاوه كالانسان و الفرس والحرار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل .

فاجاب بان كل نوع لا يجب أن يكون له اسم فان بين طرفي التضاد أنواعاً لانهاية لها و لا يمكن أن يوضع لكل منها اسم م .

لها بالتفصيل . لأقول : على ماهيات الممكنات ؛ بل على وجودات تلك الماهيات أعني أنه أيضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم .

وإذا تقرر هذا فقد انحلت إشكالات هذا الفاضل بأسرها . وذلك لأن الوجود يقع على ماتحته بمعنى واحد كما ذهب إليه الحكماء . ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد . وأنا أوردها هنا شبه مفصلة ، وأشير إلى وجوه انحلالها :

أقول : فمن شبهه التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء : أن إثبات الواجب هي ماهيته : قوله : لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى إما عروض الماهية ، أولا عروضها ، أولا يقتضى شيئا منهما : الأول والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن في العروض والاعروض ، والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا .

والجواب ما عرفته مما مر^(١) . واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار لا بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضى إبطار الأعشى بخلاف سائر الأنوار ، وكذلك الحرارة المشتركة مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية . و أيضاً لو كان الوجود متساوياً على

(١) قوله « والجواب ما عرفته مما مر » وهو أننا لانسلم أن الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض والاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن إلى سبب منفصل ، وإنما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن وهو ممنوع ؛ بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاته الاعروض ووجود الممكن يقتضى العروض كما في النور والحرارة .

سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض .

ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى عدم اشنع اشارة الى أن الحق ما ذكره أولاً .

ويمكن أن يقال : هب أن الاعروض محتاج الى سبب لكن لانسلم أنه محال فان من الجائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفة عدمية الى سبب عدمي ، و المحال أن يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية . م

ماظنه لكن المحتاج إلى سبب يقتضى العروض هو الممكن . أمّا الواجب فلا يكون محتاجاً لأنّ عدم العروض لا يوجب إلى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض . على أنّ الحقّ ما ذكرناه أو لا .

ومنها قوله : اتفقت الحكماء على أنّ عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله - تعالى - وعلى أنّها تدرك وجوده ، وكيف الوجود عندهم أو لي التصوّر فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده . لأنّ دليلهم الذي عليه يعولون و به يصلون قولهم : إنّنا نعقل ماهية المثلث مع الشكّ في وجوده ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فهيهنا وجوده - تعالى - معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده مغاير لحقيقته . وإلاّ فما الفرق .

و الجواب : أنّ الحقيقة ^(١) التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاصّ المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الأوّل للكلّ ، والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود و لسائر الوجودات وهو أوّل التصوّر و إدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة و إلاّ لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة . و كون حقيقته - تعالى - غير مدرّكة ، و كون الوجود مدرّكا يقتضى مغايرة حقيقته - تعالى - للوجود المطلق المدرك للوجود الخاصّ .

(١) قوله « والجواب ان الحقيقة » توجيهه ان يقال : ان أراد بقوله « وجوده المعقول » الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول ، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوع ؛ لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص .
فان قلت : المعقول من الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى الحال . فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة إلى مهيته ، وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص ، وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي .

نقول : لا نسلم ان تخصيص الوجود بالاضافة الى الحال ، وانما يكون كذلك لولم يكن ذلك الوجود قائما بالذات و هو ممنوع . فان الوجود الواجب وجود خاص قائم بذاته . و اما الثاني فلانسلم ان حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد : أنّ الوجود مقوم للواجب عارض للممكن . م

ومنها قوله : لو لم تكن حقيقة الواجب ^(١) إلّا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لمدخل لها في علّة وجود الممكنات فإنّ العدم لا يكون علّة للوجود ولا جزءاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات .
والجواب : أنّ حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام ؛ بل هي مجرد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله : إنهم اتفقوا ^(٢) على أنّ الطبيعة النوعية يصحّ على كلّ فرد منها ما يصحّ على سائر أفرادها كما ذكروا في إثبات هيولى الأفلاك ، و في إبطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزّأ ، و في وجود كون الأبعاد الجسمانية في مادّة . وإذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعيّة لا يجوز أن تختلف مقتضياتها أعني العروض للماهيّة واللاعروض .

والجواب : أنّ الوجود ليس طبيعة نوعيّة . لأنّ الطبيعة تكون في الأشخاص على السواء ، ويقع عليها بالتواطيء . والوجود ليس كذلك .
ثمّ إنّّه اعترض على قول الشيخ ^(٣) في هذا الفصل ولو كانت الماهيّة مقتضية لوجودها

(١) قوله « ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب » تقريره ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود وهي علّة الممكنات فعلّة الممكنات إما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية . والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءاً من العلّة . فيلزم ان يكون مبدء الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال . م

(٢) قوله « ومنها قوله أنهم اتفقوا » تحريره أن الوجود عارض للمهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف .
وصورة القياس أن يقال : لو كان الوجود عارضاً للمهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله . م

(٣) قوله « ثم انه اعترض على قول الشيخ » قال الشيخ : لو كانت المهية علّة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلّة متقدمة على المعلوم .
قال الشارح نقلاً عن الإمام : لا معنى لتقدم العلّة بالوجود الا تأثيرها . وحينئذ يكون معنى التالي أنها مؤثرة في الوجود . وهو إعادة المقدم بعبارة أخرى .

وأجاب : بانالاً نسلم أن معنى التقدم هو التأثير بل هو أمر مغاير له فان التقدم شرط للتأثير والشرط مغاير للمشروط ، و لكن سلمنا أن التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان المهية لا يتصور

لكانت متقدمة بالوجود على الوجود ، بأن قال : لاعمى لتقدم العلة بالوجود إلا تأثيرها .
 وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة إعادة للمقدم بعبارة أخرى .
 و الجواب : أننا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود ، والشيء
 لا يكون مشروطاً بنفسه . وأيضاً هب أن التقدم هو التأثير لكن الماهية . لا يتصور أن تؤثر
 إلا إذا كانت في الأعيان . وحينئذ يكون كونها في الأعيان أغنى وجودها شرطاً في صدور
 وجودها أغنى كونها في الأعيان عنها . هذا خلف .
 ثم قال : وكما كانت الماهية قابلة للوجود ^(١) مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه

مؤثرة إلا إذا كانت في الأعيان فكونها في الأعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الأعيان
 فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان وانه محال .
 وهذا المنقول غير مذكوره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ إن العلة متقدمة على المعلول .
 وقال : ان أردتم بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك أن العلة لا يكون مؤثرة
 الا بعد وجودها . فهذا بينها أعاده التالي لان معناه حينئذ أن المهيبة لا يكون مؤثرة في الوجود الا
 باعتبار الوجود . وهو محل النزاع لان عندنا المهيبة علة للوجود بنفسها لا بالوجود ، و ان أردتم
 معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور . وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار
 لا يكون بالمنع . ولو قال : ونحن نعلم بالضرورة أنه أمر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم . فلا بد من
 بيان ذلك الامر بالمقارن ولو بين كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه .
 ثم الامام لم يقل : ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحينئذ
 يكون بين التقدم والتالي فرق لان معنى التالي أن المهيبة لا يكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود
 والمقدم أن المهيبة مؤثرة في الوجود ولا شك انه مقارن للمقدم .
 على أن الامام لم يقل : ان التالي هو إعادة التقدم بعبارة أخرى ، بل قوله : العلة متقدمة بالوجود
 على المعلول إعادة التالي بعبارة أخرى . فاین هذا من ذلك .
 والحق في الجواب : أن المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لابد
 أن يوجد أولاً وبالذات ثم يصدر عنه شيء .
 فحاصل سؤال الامام منع اللازمة وهو أنا لانسلم أن المهيبة لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة
 عليه بالوجود . وانا يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود وهو ممنوع ؛ بل تأثيرها
 بنفسها .

وجوابه ما بيننا عليه من قبل : أن المراد بالمهيبة غير الوجود . وغير الوجود انما يكون مؤثراً
 في الوجود بشرط الوجود . والملمح ضروري . م

(١) قوله « وكما كانت المهيبة قابلة للوجود » أورد الامام على مذكوره نقضين : تفصيلي وهو
 منع الملازمة ، واجمالي وذلك بوجهين : أحدهما : لو صح ما ذكرتموه لزم أن لا تكون المهيبة علة قابلة

كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود .

والجواب : أن كلامه هذا مبني على تصوّره أن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ، ثم إن الوجود يحلّ فيها . وهو فاسد . لأن كون الماهية هو وجودها . و الماهية لا تتجرّد عن الوجود إلّا في العقل لأن تكون في العقل منفكة عن الوجود . فإنّ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي ؛ بل بأنّ العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود . وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه . فإن اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصال الجسم بالبياض فإنّ الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول ؛ بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها . والحاصل أن الماهية إنّما تكون

للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود . و اللازم باطل .

والجواب أنه إن اريد بقوله : المية الممكنة قابلة للوجود . أنها كذلك في العقل فلا نسلم أنها ليست بتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن المية تتحقّق في العقل أولاً ثم يعتبر الوجود الخارجى لها ، وإن اريد أنها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وإنما يكون قابلة في الخارج لو كان للمية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتّصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع . هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام .

الثاني النقض بما ذكره الشيخ : أن مية الشيء يجوز أن يكون علة لصفاتها . فإن تلك المية لا يجوز أن يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والالم يكن العلة نفس المية فقط بل المية الموجودة ولكنه جعل العلة نفس المية .

فإن قلت : إذا لم يكن العلة المية مع الوجود وكل مالا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم أن يكون المية مؤثرة في حال عدمها . فنقول : لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في المية اعتبار عدم بل العلة المية من حيث هي هي فقله : ولا يلزم من ذلك كونها معدومة . إشارة إلى هذا السؤال والجواب .

وأجاب : بأن المراد من علية المية من حيث هي ليس أن الوجود لا دخل له في عليةا بل المراد أن المية علة في الوجودين : العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليةا أحد الوجودين على التام ، كالاتقسام بتساويين للزوجية فإن الزوجية تقتضيه سواء في العقل أو في الخارج فلا يعتبر في ذلك اقتضاء أحدهما . مع أننا نعلم بالضرورة أنها مالم يتحقّق في العقل أو في الخارج يستحيل اقتضاءها له . فالمية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى ، وأخرى بشرط الوجود الذهني ، وأخرى لا بشرط أحدهما ، بل مع كل منهما وهو اقتضاء المية . م

قابلية الموجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

ثم قال : ذكر الشيخ في هذا الفصل : أن الماهية تكون علّة لصفتها وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود . لأنها لو اقترنت به لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود . ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ؛ بل إنما تكون مؤثرة من حيث هي لامن حيث هي موجودة أو معدومة .

والجواب : أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاها صفة لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الإقتضاء فإن انفكاكها عن الوجود و هي محال فضلا عن أن تكون مؤثرة . فإن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه . فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب إليه هذا الفاضل . وهذه المباحث وإن كانت مؤدية إلى الإطنباب غير متعلّقة بمتن الكتاب في هذا الموضوع ؛ لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي أعظم المسائل الإلهية شأنًا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال أقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

❖(إشارة)❖

❖(واجب الوجود المتعين^(١))❖ .

هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود . و تقريره أن

(١) قوله « إشارة : واجب الوجود المتعين » واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متيناً لم يكن موجوداً وقد ثبت فى البرهان أنه موجود . فقوله « مالم يتعين لم يكن علة لغيره » أكثر مقدمات فيه مستدرك . وذلك واضح . ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود أو لغيره . والاول يلزم المطلوب لانه ان كان تعينه لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه .

والثاني يقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه ، أو عارضا ، أو معروضا له ، أو ملزوما . والكل محال . هذا توجيه الشارح . وفيه نظر : لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا فى تعينه الى غيره فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره . وهذا لاحاجة له الى دليل . ولو استدلى بقوله : لانه ان كان لازما لتعينه . كان تلك المقدمة مستدركة فى البيان اذ يكفى أن يقال : لو لم يكن تعينه لكونه

واجب الوجود مالم يتعين لم يكن علّة لغيره لأنّ الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج. وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره . ثمّ إنّ تعينه إمّا أن يكون هو لكونه واجب الوجود لاغير ، أو لا يكون لذلك ؛ بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود . أمّا القسم الأوّل فيقتضى أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين . وهو المطلوب . وإليه أشار الشيخ بقوله :

واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود امالازما لتبينه او عارضا له او مروضاً له او ملزوما . والكل محال . ثم لوجربنا على هذا الاستدلال فقول الشارح : والكل محال . بعيد عن التقريب اذ التقريب أن يقال : وإياً ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود التبين معلولا لغيره ، وكذلك قول الشيخ : ان كان معنى الواجب لازماً كان الوجود لازماً لهية غيره اوصفة وذلك محال . لا يناسب التقريب ، و ايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع اخر : اما اولاً و ثانياً فحيث بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود التبين معلولا لما جعله متيناً و ان طبيعة وجود الواجب لو تخصصت بين ذلك التبين لزم ان يكون وجود الواجب التخصص معاولاً لعلّة ذلك التبين ، و اما ثالثاً ففي القسم الرابع حيث قال : انه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير . فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى دليل فكيف صارت في هذه المواضع بينة بنفسها . و الصواب ان يقال : اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التبين بغير واجب الوجود بدليلين :

احدهما : انه يستلزم كون واجب الوجود التبين معلولاً للغير . وهو محال . والثاني : انه لو كان تبينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازماً لتبينه او عارضاً او مروضاً او ملزوماً والكل محال . وحينئذ يوجه الكلام ؛ لكن لابد من واو العطف في قوله « لانه لو كان واجب الوجود لازماً » حتى يكون دليلاً آخر . ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او قلم الناسخ . وما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصر الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير تعرض لبيان التلازم والتعارض :

منها ما قاله في ثمانية الإلهيات : الواحد ما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته و معناه اما ان يكون مقصوداً عليه لذات ذلك المعنى ، او لعلّة . مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يغلو اما ان يكون هو هذا الانسان للإنسانية و لانه انسان ، او لا يكون . فان كان لانه انسان هو هذا فالإنسانية يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره . فما اقتضت الإنسانية أن يكون هو هذا بل انما صار هذا لامر غير الإنسانية . فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين لاستحالة أن يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا ، وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لاعتن ذاته بل عن غيره و انما هو هو

﴿إن كان تعيينه ذلك لا ته واجب الوجود فلا واجب وجود غيره﴾
 وأما القسم الثاني فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لأن
 معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون إما لازما لتعيينه ، أو عارضا له ، أو معروضا له ، أو
 ملزوماً له . وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة . وكلها محال .
 وإلى هذا القسم أشار بقوله :

﴿وإن لم تكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول﴾
 ثم شرع في تفصيل الأقسام : فبين أن القسم الأول وهو أن يكون معنى واجب

لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره فلا يكون واجب الوجود . هذا خلف .
 فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط . هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير و
 هو مصرح بما ذكرنا .

و نقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة متن الكتاب :
 أما إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعيينه فلانه يلزم أن يكون الوجود معلولا للتعين . وهو
 اما مهية واجب الوجود ، أو صفته . فيكون وجوده معلولا لمهية أو صفته . وانه محال .
 وأما إذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض . واليه أشار بقوله : أولى
 بان يكون علة .

وأما إذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعله بالضرورة ولا بد أن يكون
 محل التعين وهو الوجود متخصما . فتخصصه ان كان بين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة
 لخصوصية ذات الواجب وهو محال ، وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين أن
 محله يكون متخصما .

وأما إذا كان التعين لازماً للوجود الواجب وهو باقى الاقسام فهو محال . لان التعين حينئذ
 يكون معلولا للوجود الواجب والقدر خلافه .

ولنشرح بعد هذا الكلام الشارح ليتضح ما فيه من الضلل : قوله « و اعلم أنا بينا أن اللزوم لا
 يتحقق » بيان للشرطية القابلة : ان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهية غيره أو صفة .
 وتوجيهه على ما قال أن اللزوم لا يتحقق الا اذا كان أحدهما علة للآخر ، او كانا معلولين لعله واحدة .
 وههنا لا جاز أن يكونا معلولين والا لزم أن يكون وجود الواجب معلولا لغيره ، ولا أن يكون وجود
 الواجب علة للتعين لانه القسم الاول . فتبين أن يكون وجود الواجب معلولا للتعين . و التعين اما
 نفس مهية الواجب أو صفة من صفاته . فيلزم أن يكون وجود الواجب معلولا لمهية أو صفة من صفاته .
 وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة أنه محال ؛ لكنه قرر ذلك باننا بينا أن اللزوم يستدعى أن يكون
 الملزوم أوجه منه علة أو معلولا مساويا للازم أو لجزء منه ، أو كانا معلولين علة واحدة . وعلى ذلك

الوجود لازماً لتعيينه المعلوم لغيره محال . لأنّ المتعينين إمّا أن يكون ماهية ، أو صفة للماهية . وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة أخرى لها . وقد تقرّر بطلان ذلك في الفصل المتقدم .
وذلك معنى قوله :

❖ (لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة . وذلك محال) ❖

وأعلم أنّنا بينّا أنّ اللزوم لا يتحقّق إلّا إذا كان الملزوم أجزءاً منه علّة ، أو معلولاً مساوياً لللازم أو لجزء منه ، أو كانا معلولي علّة واحدة . وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعيين لا يمكن أن تكون علّة له وإلّا فعاد القسم الأوّل ، وعلى التقديرين الأخيرين

التقدير لا يمكن أن يكون وجود الواجب علّة للتعين فهو إما معلول له أوها معلولان . وإما ما كان يكون الوجود الواجب معلولاً: أما على تقدير أن يكونا معلولين فظاهر، وإما على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير أن التين معلول للغير فيكون وجود الواجب معلولاً للغير. وإنه محال .
وهيها نظر من وجوه :

أحدها: انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان اللازمة وهي أنه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتعين كون الوجود بسبب مهية اوصفة . وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً . فالاولى في بيان اللازمة ما ذكرناه .

والوجه الثاني: أن الثابت فيما سبق هو أن التلازم بين الطرفين يستدعي عليه أحدهما للآخر، أو كانا معلولين لعلّة رابطة . والمقدر هيها ليس إلا ان وجود الواجب لازم للتعين مطلقاً لانه لازم مساو . ويمكن أن يقال : الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن أحدهما من الملزوم واللازم علّة للآخر، ولم يكونا معلولي علّة لم يكن لشيء منها احتياج في الوجود إلى الآخر، وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم أصلاً ؛ لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم في عليه أحدهما للآخر . وإما على معلوليتها ثالث أو على عليه جزء الملزوم أو اللازم أو على مساواة اللازم فلا . وليت شعري لم ردد بين الملزوم وجزءه، واللازم وجزءه ، وقيد المعلول بالمساواة . ولادخل لشيء منها في الاستدلال .

فقول : شرط في اللزوم احد الامور الثمة لان الشرط إما عليه أحدهما ، او معلوليتها . و على التقدير الاول احدهما إما الملزوم اوجزءه ، او اللازم اوجزءه . وعلى التقادير الاربعة إما ان يكون علّة او معلولاً . والدليل دال على عليه الملزوم اللازم، أو على العكس . فباقي الاقسام مستدرك .

يكون معلولاً . وهو محال . ثم إنه يبين أن القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعيينه المعلول لغيره أولى بأن يكون محالاً . لأنّ عروض ذلك الوجود للتعيين يقتضى الافتقار إلى سبب يقتضى العروض ، والتعيين معلول أيضاً لغيره . فإنّ تضاعف الافتقار إلى الغير .

وذلك معنى قوله :

﴿وإن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلّة﴾

ثمّ أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعيين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب بقوله :

﴿وإن كان ما يتعين به عارضا لذلك﴾

و يبين أن هذا القسم أيضاً محال . لأنّه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيّناً بذلك التعيين .
و إليه أشار بقوله :

الوجه الثالث : ان الملزوم وان ساعدنا على اقتضائه عليه لا يقتضى الاعلية فى الجملة ؛ لكن القسم الاول ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون واجب الوجود لازماً للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول .

الوجه الرابع : ان المقدّر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولاً للتعين لا كون الوجود معلولاً له حتى يكون معلولاً لمهيته اوصفة . و جوابه : انه مبنى على ان الوجود عين الواجب وليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجوداً متعياً . فاما ان يكون تعيينه لذاته فلا واجب وجود الا هو ، وإما ان يكون تعيينه لغيره فيكون الواجب فى تعيينه محتاجاً إلى غيره وإنه معال ، و ايضا اذا قيس التعيين إلى واجب الوجود يفرض فيه الاقسام الاربعة . والكل معال .

فان قلت : هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعنى ما إذا كان تعيينه لذاته . فيلزم ان لا يوجد الواجب .

نقول : إذا كان تعيينه لغيره كان هناك امران : وجود الواجب ، والتعين . لان وجود الواجب ليس لعلّة ، والتعين لعلّة . فهما غيران يفرض بينهما التلازم و التعارض بخلاف ما إذا كان تعيينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين متمايز لذاته فلا يفرضان بينهما .

فان قلت : لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعيينه لذاته انحصر فى ذلك المتعين و انما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضاً عاماً او طبيعة جنسية

❖ (فهو لعلّة) ❖

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر ^(١) وهو أن التعيين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة. فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة. وحينئذ لا يخلو إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها، أو يكون بسبب تعيين آخر خصصها أولاً ثم عرض لها التعيين الأول بعد تخصصها. وهذان قسمان :

القسم الأول أن التعيين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها، ثم إنها قد تخصصت بعين ذلك التعيين المعلول. وهو محال. لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلّة ذلك التعيين. وإليه أشار بقوله :

❖ (فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة [ماهيته واحداً] فتلك العلة علّة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده. [لخصوصيته ماله ذاته بحسب وجوده خ] وهذا محال) ❖
ولفظه ذلك إشارة إلى ما يتعين به المذكور قبله. وتقدير الكلام هكذا : فإن كان

فيكون تعته انواع وكل نوع يقتضى لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص.

احبيب عنه : بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً وهو باطل.

وفيه ضعف : لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص. وغاية ما في الباب ان يكون للموجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً.

والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء : ان واجب الوجود ليس الامجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود. نعم الوجود المقارن للبهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها، واما معض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة م.

(١) فوله « ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر » حمل الكلام ههنا على دالتين : على استحالة كون التعين عارضاً لوجود الواجب لكن اللاء في قوله « فان كان ذلك » ما يتعين به مهية واحدة مما ياباه لان أحد الدليلين لا يترتب على الآخر. وقدمر ايضا ان الدلالة الاولى ليست بجيدة. فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلاً واحداً كما قررناه.

ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعيين واحداً فتلك العلة أى علة التعيين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب .

والقسم الثاني أن يكون التعيين المعلوم قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد أن تخصصت بتعيين آخر سابق . وهو محال . لأن الكلام في ذلك التعيين كالقوله في التعيين المعلوم المذكور .

وإلى ذلك أشار بقوله :

﴿ وإن كان عروضة بعد تعيين أول سابق . فكلامنا في ذلك ﴾

وبقي من الأقسام الأربعة قسم واحد وهو أن يكون التعيين المذكور لازماً للوجود الواجب مع كونه معلولاً لغيره . وهو أيضاً محال . لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير .

وإليه أشار بقوله :

﴿ وباقي الأقسام محال ﴾

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم

و تقريره على معاذاة الشرح أن يقال : لو كان التعيين عارضاً للوجود الواجب لكان عروضة لعلته معروضة إما أن يكون وجوداً عاماً أو وجوداً خاصاً لاسيما إلى الأول والآخر الوجود عاماً متعينا وهو محال . فتبين أن يكون خاصاً . فاقتضاه إما أن يكون بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولاً ، وإنه محال ، وإما أن يكون بتعيين آخر سابق فيعود الكلام فيه . وقوله « من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة » إشارة إلى أن قوله « فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة » لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما ؛ لا يعتبر فيه العموم حتى إذا عرض له التعيين صار مخصوصا ، وقوله « ولفظة ذلك إشارة إلى ما يتعين به » أى إشارة إلى قول الشيخ ما يتعين به في قوله « وإن كان ما يتعين به عارضا » وبالجملة إشارة إلى التعيين العارض ، وقوله المذكور مجرور صفة لما يتعين به ، والضمير في قبله راجع إلى قوله « فإن كان ذلك » وقوله « علة لخصوصية الوجود الواجب إشارة إلى أن ما في قول الشيخ « لخصوصية مالهاته يجب وجوده » موصولة ولذا يتعلق بقوله يجب وجوده أى بخصوصيته الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب م .

إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين . فتعين صحة القسم الأول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً . وهو المطلوب .

والفاضل الشارح^(١) جعل قوله : « واجب الوجود المتعين » إلى قوله : « فلا واجب وجود غيره » أحد الأقسام الأربعة . وهو كون التعيين لازماً لواجب الوجود . وقوله : « وإن لم يكن تعيينه لذلك ؛ بل لأمر آخر فهو معلول » قسماً ثانياً منها وهو كون التعيين عارضاً له . وأورد قوله : « لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه » هكذا : « وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه . وجعل ذلك إلى قوله : « أوصفه وذلك محال » قسماً ثالثاً وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين . وقوله : « وإن كان عارضاً وأولى بأن يكون لعلته » رابع الأقسام وهو كونه عارضاً للتعين . قال : وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة وبه صح القسم الأول وتم الدليل . ثم جعل قوله : « وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك » إلى قوله : « فكلما في ذلك » تكراراً للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه . و

(١) قوله « والفاضل الشارح » قال الامام في تقرير ما ذكره الشيخ : لو وجد واجبا الوجود كان كل واحد منهما مغالفا للآخر في تيمنه ومشاركاً له في وجوب وجوده ، وما به الاشتراك مغاير لمابه الاختلاف ، وكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى :

احدها ان يكون التعين لازماً للوجوب . فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحداً لا كثيراً ، واليه اشار واجب الوجود التعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره .

القسم الثاني : ان يكون التعين عارضاً للوجوب فكل عارض مفارق لا يبدله من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تيمنه الى علة منفصلة . وهذا يقتضي امكانها . واليه اشار بقوله « وان لم يكن تيمنه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول »

القسم الثالث : ان يكون الوجوب لازماً للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازماً لهية اخرى لكان معلولاً لتلك الهية فتقدم تلك الهية بالوجود على الوجود ، وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله « لانه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لهية غيره أوصفه وذلك محال »

القسم الرابع : ان يكون الوجوب عارضاً للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال . واليه اشار بقوله « ولو كان عارضاً فهو أولى بان يكون لعله » وعند

لم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : « وباقي الأقسام محال ، ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشدّ انطباقاً على متن كلامه . والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين أمراً ثبوتياً حتى يصحّ عليهما التلازم والتعارض . ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لما صحّ ذلك . فسقط أصل الدليل .

ثمّ أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية ، وإبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

و الحقّ أن الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في

هذا الكلام تمّ فساد الأقسام ، وبه يتم الدلالة ، وأما قوله بعد ذلك « وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو علة » فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فإن الذي جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت مهبة مشخصة فحينئذ يكون تلك العلة علة لخصوصية مآلذاته يجب وجوده و انه محال ، و اما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فكلامنا في ذلك التعين السابق . وباقي الأقسام محال هذا توجيه الامام .

ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة: وعند هذا يتم فساد الأقسام الثلاثة الاخر و به صح القسم الاول . و هو نقل لا يساعد توجيهه عليه . لانه قرر الأقسام الاربعة على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل خلفا .

اللهم الا ان يقال : هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه . فان في توجيه ذلك نظر من وجهين :

احدهما : ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في واجب الوجود الواحد .

والاخر أن المقدمة القايلة : كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف . مستدرك لتمام الدلالة بدونها . فغير الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة ، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال : واجب الوجود المتعين إما أن يكون تعينه لازماً لوجوب وجوده أو عارضا أو وجوبه لازماً أو عارضا و الأقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الإصلاح لا ينطبق مع المتن .

أما أولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن : وان كان واجب الوجود لازماً لتعينه . و ليس كذلك ؛ بل ما في المتن : لانه ان كان واجب الوجود . الى آخره .

و أما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه . و باقي الأقسام محال .

ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب و اختلافهما

المثبت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لأن الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود ؛ بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن أن يقال أنه سلبى ، وأما التعيين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة ؛ بل يجب إذا تكثرت أن تتكثر بأمر ينضاف إليها ، و سيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح : التعيينات لو كانت ثبوتية لاشتراك في كونها تعييناً واختلفت بتعيينات أخر غيرها . ليس بشيء . لأن تعيينات الأشخاص ^(١) من حيث تعلّقها بالتعيينات لا تشترك في شيء ، ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعيينات .

وقوله : انضمام التعيين إلى طبيعة ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعيين آخر . ليس بشيء أيضاً . لأن الطبائع تعيين بالفصول كالأصناف المركبة من الأجناس والفصول ، أو بأنفسها كالأصناف البسيطة ، ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون

في التعيين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها . فان كل بسيطين يشتركان في سلب ماعدهما عنهما مع عدم الكثرة .

ثم سأل نفسه قايلاً : هب أن الوجود والتعين سلبان لكن لابد أن يكون بين الوجود والتعين ملازمة . فاما أن يكون الملزوم هو الوجود أو التعين ، أو يعود الالتزام .
أجاب : بان الامر السلبى عدم صرف ونفى محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم .
و أنت خير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة ، و فى السؤال الثانى تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور .

قال الشارح : الوجود وان كان أمراً اعتبارياً إلا أن الكلام ليس فيه ، بل فى الوجود الواجب وهو ليس بسلبى ، و أما التعيين فهو ثبوتى لان الطبيعة اذا تكثرت فى الخارج فلا يخلو اما أن يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ، أو لامور غيرها ينضاف اليها فهى التعينات فيكون لها وجود فى الخارج . و أيضاً اذا وجدت الطبيعة فى الخارج فاما أن يكون الوجود مجرد الطبيعة أو هى مع أمر آخر . والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهى هى تكون موجودة بعينها فى موارد متعددة على أحوال متضادة و انه محال بالضرورة . م

(١) قوله «لان تعينات الأشخاص» لاشك أن مفهوم التعين وهو ما يميز به الشيء ذهناً وخارجاً مشترك بين التعينات اشتراك المعادى بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها فتعينات الأشخاص من حيث تعلّقها بالتعينات لا يشترك فى شيء أى فى ذاتى فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت فى ذاتى لم يكن تعينات . م

عامّة عقلية، ولأن تكون خاصّة شخصيّة. فكما بانضياف معنى العموم إليها تصير عامّة كذلك بانضياف التعيّنات إليها تصير أشخاصاً ولا تحتاج إلى تعيّن آخر. ولو كان التعيّن بالفرض ^(١) أمراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنّه هذا الفاضل ؛ بل كان شيئاً عديمياً. وأمثال هذه الأعدام تصلح لأن تصير فصولاً فضلاً عن أن تكون عوارض. والكلام في تحقّق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولاً لا يليق أن يورد في أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

وأما قوله: الواجب يساوي الممكنات ^(٢) في الوجود وبيانها بتعيّن فتركب ماهيّة. فليس أيضاً بشيء. لأن الوجود الغير العارض لماهيّة يباين الوجود العارض للماهيات

(١) قوله « ولو كان التعيّن بالفرض » هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني. و تقريره أن يقال: هب أن التعيّن والوجود أمران عديمان لكنهما ليسا عدماً محضاً حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم. ففرق بين العدمي والعدم، والامور العدمية يصح أن يكون فصلاً لأمور موجودة كما يقال: الانسان حيوان ناطق مامت. فالامت عدمي. فبالاولى جواز أن تكون عارضة له أو لازمة.

لا يقال: المراد من العدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح أن يكون عارضاً أو لازماً.

لانا نقول: كل مهية يلزمها سلب اعتبارها، و يعرضها سلب بعض أحوالها المغارقة. ولا شك أن ما ذكره الامام متدفع بهذا القدر لكن الحجة لا يتم على هذا التقدير لان اتامها يتوقف على احتياجها الى الملة، و ان كانا عديمين فكيف يحتاجان الى الملة. م

(٢) قوله « الواجب يساوي الممكنات » هذا نقض أوردّه الامام على الدليل حسب توجيهه. و هو انه لو تم الدليل لزم أن لا يكون الواجب موجوداً لانه لو وجد الواجب لكان مشاركاً لسائر الوجودات في الوجود مغالفاً في التعيّن، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركباً ما به الاشتراك وما به الامتياز، وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان اللزوم هو الوجود يكون ذلك التعيّن لازماً لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيّن. هذا خلف وسفسطة، واما بالعكس فيكون الوجود لازماً ومعلولاً و يعود الحال، و ان لم يكن بينهما ملازمة عادت المعالجات.

واجاب الشارح باننا لانسلم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض المهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه أمر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للمهية. و كأنه منع لزوم التركيب وأسند الى أنه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً.

ثم كان سائلاً قال: لابد أن يكون ما به الامتياز ذاتياً له فانه لو كان عارضاً له لزم أن يكون الواجب

بالاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركه إلا في العبارة . على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعيينات زائدة عليه كما ظنته .
﴿فائدة﴾ (١).

﴿إعلم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإما تختلف بعلم أخرى . وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلم وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون [في طبيعة] من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً . وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة . فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إذا كان لاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه﴾ .
أقول : قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد إذا لم يكن تعيينها لازماً لنوعيتها كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها ، و مروضاً للعوارض . وهو محال على مذهبكم .
وأجاب بنوع ذلك . وإنما يكون كذلك لولم يكن أمراً عديماً وهو التجرد . وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على أصل الدليل ، و لأن الإلزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو بئوتى لا التجرد ، وإنما أورده تنبيهاً على فساد توجيه الدليل ، ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بغير له حتى يصح التمازض و التلازم بينهما ؛ بل هو نفسه . و في قوله « على أن الوجود ليس طبيعة نوعية » إشارة إلى أنه الجواب المحقق بقوله : على ، و إلى جواب سؤال مقدر بقوله : ليس طبيعة نوعية . وهو أن يقال : تعين وجود الواجب زائد على ماهيته لأن مهية الواجب هو الوجود . فالحاصل في الخارج من مهية الواجب أما مجرد الوجود أو مع شيء آخر . لا سبيل إلى الأول و إلا لزم أن يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز بينهما . فتعين أن يكون معه امر آخر وهو التعين .

والجواب : أن حقيقة الواجب مجرد الوجود القايماً بذاته وليس نفس الوجود المطلق فإن الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايراً له في المفهوم إلا أنه صادق عليه . وهذا كالعدم فإنه على قسمين : بعد قايماً بذاته ، و بعد قايماً بالغير . وهو البعد الجسماني . واطلاق البعد عليها بالتشكيك .

فان قلت : هب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر في واحد فيمود الكلام في تلك الطبيعة الكلية .
فتقول : قد سبق أن الواجب ليس له مهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي و هو الوجود المحض القيم بذاته . م

(١) قوله « فائدة » اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما أن يكون تعيينها لمهيتها ، أولاً يكون . فان كان لازماً يكون نوعها منحصر في شخص ، وان لم يكن لازماً امكن أن يتعدد . فتعدد أشخاصها

إذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص. والقوة القابلة لتأثير العلة إنما تكون للمادة أو بسببها. فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدّ بالأسخاص. أمّا إذا كان تعيينها لازماً لنوعيتها كان من حقّ نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ولم يتعدّد بالأسخاص، وإذا حصلت هذه الفائدة الكلية ممّا ذكره بالعرض^(١) نبّه عليها.

وأفاد الفاضل الشارح: أنّ هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أنّ واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لا أشخاص. ويبانه أنّ الحجّة المذكورة في الفصل المتقدم وهي: أنّ التعيّن إذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعيّن إلى علة منفصلة. كانت عامّة شاملة للأجناس والأنواع، ثمّ إذاتبيّن ههنا أنّ النوع المتكثّر بالتعيّن العارض يجب أن يكون مادّياً فإنّ أضيف إلى ذلك أنّ واجب الوجود ليس بمادّي أتيّج أنّ واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص.

أما أن يكون لذاتها وهو محال لأن مقتضى الطبيعة لا يختلف، أو لعل مفارقة لها فلا بد من شيء يقبل تأثير العلل وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السواد المتعدّد، أو مطلقاً كما في النفوس بحسب تعدّد الأبدان. وقوله «أو بسببها» أي عوارض المادة كما في النطفة فإن عوارضها الدموية يتبوّها لقبول الصورة العقلية، ثم عوارضها تعدها للصورة اللحية إلى غير ذلك.

وههنا نظر: لانا لا نسلم أنه لابد من موجود قابل لتأثير العلل وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجودياً وهو ممنوع. سلّمناه لكن لا نسلم أنّ القابل هو المادة فإن أشخاص العلوم يتمدّد بحسب تعدّد الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردات. وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب أن الراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل سواء كان مجرداً أو غير مجرد. وعلى هذا يجوز أن يتمدّد المفارقات أشخاصاً ويقال: انها مادية مع قطعهم بانها أنواع منحصرة في أشخاص، وبانها مجردة عن المادة. م (١) قوله «وإذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض» لعلّ قايلاً يقول: هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها. وهو برهان التوحيد، وبما بعدها. وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي أجنبية ههنا.

أجاب الشارح: بانه قد ذكر في الفصل المتقدم أنّ التعيّن الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه ملولاً للغير فقد تبين من هذا أنّ الطبيعة النوعية ان كان التعيّن لازماً لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم كان ملولاً لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير. فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبّه عليها ههنا تنبيها على انه فائدة جلية وان حصلت بالعرض.

وأما اعتراضه بأنّ علّة تكثّر الأشياء المتماثلة لو كانت هي تكثّر محالّها لكانت المحالّ المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محالّ آخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أنّ الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر يحتاج في أن يتكثّر إلى شيء يقبل التكثّر لذاته وهو المادّة ، وأمّا الذي يقبل التكثّر لذاته أعنى المادّة^(١) فهو لا يحتاج في أن يتكثّر إلى قابل آخر ؛ بل إنّما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط .

واعلم أنّ هذا الحكم ليس على كلّ أشياء متماثلة كيف اتفق فإنّ المتماثلات بأمر عارض إنّما تتكثّر بما هيّاتها ، ولا على كلّ أشياء متماثلة في أمر ذاتي فإنّ المتماثلات بالجنس إنّما تتكثّر بفصولها ؛ بل هو خاصّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة إلّا بالعوارض . ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقص الذي أورده الفاضل الشارح : بأنّ الوجود يتكثّر في الواجب والممكن من غير مادّة .

﴿تذنيب﴾

﴿قد حصل من هذا أنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته ، وأنّ واجب

الوجود لا يقال على كثرة أصلا﴾

قال الإمام : إنّما أورد هذه الفائدة حجة خاصة في أن الواجب لا يجوز أن يكون نوعاً لاشخاص فإن اشخاص النوع إنّما يتعدد إذا كان النوع مادياً والواجب يستحيل أن يكون مادياً . واما الحجة المتقدمة فعامّة في أنه يستحيل أن يكون جنساً لأنواع أو نوعاً لاشخاص فإنها ينبغي أن يكون من الواجب شخصان سواء كانا من نوع أو جنس لاشتراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعيين . فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المعالّة . وأما نقله أن الحجة المذكورة هي : أن التعيين إذا كان عارضاً إلى آخره فهو نقل غير مطابق . على أن هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر . م

(١) قوله « وأما الذي يقبل التكثّر لذاته أعنى المادّة فلا يحتاج في أن يتكثّر إلى قابل آخر » أعلم أنه قد تكرر في هذا الكتاب أن تكثّر المادّة واختلافها لذاتها . وليس كذلك فإن الصورة لما كانت علة لوجود المادّة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا إليه في بحث إثبات الهيولى .

فالعق في الجواب : أن تكثّر المادّة بحسب تكثّر الصورة ، وتكثّرهما ليس لتكثّر المادّة بل للمادّة نفسها فلا دور .

فان قلت : نحن نعلم بالضرورة أنه لولا تفاير المحلّين لم يتفاير الحلال كما أنه لولا تفاير الحالين لم يتفاير المحلان فالدور لازم .

نقول : هذا لا يستلزم توقف كل من المتفايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايقين . م

هذه نتيجة لما مضى . و أفاد بقوله « بحسب تعيين ذاته » أن التعيين ليس زائداً على ذاته ^(١) . فإنّ التعيين إنّما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة .

❖ (إشارة) ❖

❖ لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها ولكن الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ❖

يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي . و سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب قد يكون من أجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات ، وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السرير و جزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير .
والانقسام قد يكون بحسب الكمية ^(٢) كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة ، وقد

(١) قوله « و أفاد بقوله بحسب تعيين ذاته أن التعيين ليس زائداً على ذاته » لان معناه أن الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعيينه زائداً إذاً التعيين إنّما يزيد على الذات إذا تكثرت . وفيه نظر : لجواز أن يزيد التعيين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما إذا كانت علة للتعين ، أو لم يكن ينحصر في شخص اما لان المبدء كاف في فيضانه كما في العقول ، أو لوحدة القابل كما في الافلاك قبل الذات إذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في المية فمبهمتها مغالفة في الحقيقة لسائر الميات فيكون مية متينة متنازة بنفسها لا يحتاج الى شيء يميزها فتعيينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الميات كما أن التعينات موجودة في الخارج ولا تعيين الا بذاتها . وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعيين قطع المشاركة وهو ممنوع . م

(٢) قوله « والانقسام قد يكون بحسب الكمية » قسم الانقسام الى ثلاثة أقسام وفي بيان العصر وجوه : فان الانقسام اما على أجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب المية كالانقسام النوع الى الجنس والفصل ، أو خارجية ولا يغلو اما أن يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية ، أو غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهولي والصورة .

أو نقول : الانقسام اما بحسب العقل أو بحسب الخارج ولا يغلو اما أن يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم ، أو بالفعل و هو الانقسام بحسب المعنى أي بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهولي وهي معنى ، والصورة وهي معنى .

فان قلت . يرد على الوجه الاول أن الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام

يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الهولي والصورة ، وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع إلى الجنس والفصل .

وكل واحد من التركيب و الانقسام يقتضى أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له ^(١) مما ليس هو به فأن الجزء ليس هو بالكل .

و تقريرها في هذا الكتاب أن ذات واجب الوجود أو التأم من شئين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالركب من العناصر البسيطة ، أو كان واجب الوجود زاماهية أخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجود الوجود فصارت واجب الوجود كالإنسان المتصّف بالوحدة الصائري بذلك واحداً كان الواحد من أجزائه يعنى الماهية المذكورة . أو كل واحد منها كالشئين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوم ماله . هذا خلف . فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية ووجود وجود مثلاً ، ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة .

انقسم الكم وحصل كيات أخرى ليست أجزاء للكم الاول ، وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم .

فنقول : أقسام الكم وان لم يكن أجزاء له في الحقيقة إلا أنه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال : انها أجزاء يحصل بعد حصول الكل . فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء بالحقيقة سواء كان بالحقيقة أولا وعلى هذا قوله « كما للمتل إلى الاجزاء المشابهة » و لانسلم أن اقسام الكم المتصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس إلى الكميات ، بل إلى الوحدات وهي معان .

والا وضح في القسمة أن يقال : الانقسام اما إلى امور عقلية كالركب من الجنس والفصل ، أو إلى امور خارجية . فاما أن يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والإربعة بل من الواحدات وهي متشابهة ، أو غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى . م
(١) قوله « وكل من التركيب والانقسام يقتضى أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له » هي هنا أنظار :

أحدها : أن هذا إنما يتم لو كان منقسما بالفعل أما إذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء . لان الجزء ليس بوجوده معه .
و قوله : فان الجزء ليس بالكل . فيقتضى بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج .

وكذلك لانسلم أن الواجب لو كان ملتصقا من أجزاء كانت مقدمة عليه ، و إنما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متعددة الوجود مع الشيء ، وكذلك قوله : ولا في الكم إلى

قال الفاضل الشارح : الجسم المركب من الهولي و الصورة لا يتقدمه أحد جزئيه وهو الهولي لأن الهولي شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم. ولذلك قال الشيخ : ولكن الواحد من الاجزاء أو كل واحد منها متقدما .

أقول : الهولي في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات . فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة أولى .

وقال : إن قيل : لعل الماهية المركبة ^(١) وإن كانت ممكنة للافتقار إلى أجزائها

أجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه . ويمكن دفع هذه الاسئلة : لان المدعى ليس الا نفى التركيب من الاجزاء الخارجية ، و نفى الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله « فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم » و اما معنى الانقسام بحسب المية في الجنس والفعل فيجي . في فصل آخر . و المراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء . ويلزم من نفى التركيب عدم الانقسام في الكم ، ولواريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركبا من الهولي والصورة ، واما قوله « أو كان واجب الوجود ذممية اخرى غير الوجود » الى قوله « لكن الواحد من اجزائه اعنى المية » فهو اعادة اشارة الى فائدة الترديد في قوله « ولكن الواحد منها او كل واحد منها » وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من المية و الوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا المية فقط .

وقال الامام في بيان ذلك أن من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه و هو ظاهر ، ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهولي والصورة . و الصورة متقدمة على الجسم والهولي مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم .

قال الشارح : الهولي في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هولي الماء اذا صارت هوا يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات .

وهذا ليس بشيء . فان التمثيل لا يجب أن يكون لجميع الافراد . و لعل المراد بالهولي هولي الافلاك .

نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان ، او التقدم الذاتي فالهولي أيضا متقدمة على الجسم لأمه .

وأما قوله « فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة أولى » فقد قال فيه بعض الاساتذة رحمهم الله : انما لم يقل : على ماهو الصورة . حتى يشمل الصورة وغيرها كما في السرير .

وفيه نظر : لان التقدم بالذات لازم .

وقال بعضهم : المراد أن لا يذكر في المثال الهولي والصورة لانها متقدمان على الجسم ؛ بل يذكر في المثال ماهو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسريير مع السريير وليس صورة بل كالصورة .

وفيه أيضا نظر : لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءاً من السريير فقد خرجت عن التمثيل ، و ان كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات . م

(١) قوله « ان قيل لعل المية المركبة » هذا سؤال عن البرهان المذكور . وتقريره أن يقال :

لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي . وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة .
 أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً لما مر ،
 والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب .
 قال : فظهر من ذلك أن هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ، ولذلك أخرها
 الشيخ عنها .

وأقول : المطلوب هناك كون المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بتعلق بمسئلة التوحيد .
 والقول بأنه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما . وذلك ظاهر .
 ﴿إشارة﴾

﴿كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم
 له في ماهيته^(١) ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان . فبقى أن يكون عن غيره﴾

هب أن المهيبة المركبة ممكنة لكن لا نسلم أن هذا الامكان بنا في وجوبها ، وإنما يكون كذلك لو
 لم يكن أجزاؤها واجبة لا بدلهما من بيان .

وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعاً .
 ويمكن أن يقال في توجيهه : لا نسلم أن المهيبة المركبة لاحتياجها الى أجزائها ممكنة . وإنما
 يكون كذلك لو لم يكن أجزائها واجبة فانها اذا كانت أجزائها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الاعلى
 أجزائها فهي بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهي واجبة الوجود .

والحاصل أنا لا نسلم أن كل محتاج الى الغير ممكن وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئاً
 خارجياً أما اذا كان من أجزائه فلا .

اجاب : بان أجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف ، و الا فان كان كل منها واجباً يلزم تعدد الواجب ،
 او بعضها فهو الواجب والباقي معلول .

واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظماً الا انه لا ينطبق على كلام الإمام حيث قال : وان كانت
 ممكنة للافتقار الى أجزائها . فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه .

(١) قوله « وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له
 في مهيته » قال الإمام : لافرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لمهيته .
 وحينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ، و يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته
 لم يكن الوجود جزءاً من ذاته .

فقال الشارح : المراد بقوله « ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته » ما لا يكون الوجود ذاتياً له أعم
 من أن يكون نفس المهيبة أجزءاً منها ، وإليه اشار بقوله « على ما اعتبرنا قبل » أي في المنطق .
 و معنى قوله « غير مقوم لمهيته » أنه لا يتوقف عليه مهيته بل يكون عارضاً له .

الداخل في مفهوم ذات الشيء، إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق . وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته ؛ بل عارض من خارج . وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته : بأن يكون جزء ماهيته أو تمام ماهيته . فالوجود غير مقوم له في ماهيته ؛ بل هو عارض له . ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا : الوجود لا يكون بسبب الماهية فإذن وجوده من غيره . والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل ، بل الوجود الخاص الذي هو المبدء الأول لجميع الموجودات . وإذ ليس له جزء فهو نفس ذاته . وهو المراد من قولهم : ماهيته هي إنسيته .

فحاصل القضية أن ما لا يكون الوجود ذاتياله يكون الوجود عارضا له ، وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره . ينتج أن كل ما لا يكون الوجود ذاتياله يكون وجوده من غيره، وينعكس بمكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له . ينضمه إلى قولنا : واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره . لينتج أن واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له . فإما أن يكون الوجود جزأ له أو نفس مهيتا لسبيل إلى الأول لما تقدم من نفى التركيب . فتبين أن يكون الوجود نفس مهيته وهو قولهم : الواجب الوجود هو الوجود البحت . وإما قوله « إما الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل » فهو جواب لما ذهبتم إليه من أنه خارج عن مهيتة لازم لها . وجوابه : أن الخارج اللازم للموجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك، وأما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة .

أقول : لم يطلق في هذه المواضع إلا لفظ الوجود . وهو لا يدل على خصوصية أصلا . على أنا لا نشك في أن معنى الوجود هو الكون والتحقيق . فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون والثبوت أولا . فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعا إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه ، وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له ، وأيضا لو كان الوجود المطلق عارضا للموجودات الخاصة . ومن الضروري الغائرة بين معنى العارض والمعروض . فيكون إطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي .

فإن قلت : لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه . وإما أن يكون يلزم أن يكون مهية كلية وإنه محال لما سبق .

فتقول : الوجود ليس بكلي وإن كان مطلقا . فتأمل في هذا المقام فإنه لا يمر به إلا الراسخون في العلم . م

﴿ تنبيه ﴾

﴿ كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ^(١) يجب به لابتدائه ﴾

الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ، ومتعلق الوجود به ينقسم إلى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته أعني كمالاته الثانية ، وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الأعراض الجسمانية . والأول يجب بالجسم المحسوس فقط ، والثاني يجب به وبغيره ؛ لكن يصدق عليه أن يقال : يجب به . لأنه لاينا في قولنا : ويجب أيضا بغيره .

(١) قوله « كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس » يريد أن يبين أن واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني .

أما أنه ليس بجسماني فلأن واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره ، وكل جسماني يجب بغيره .
وأما أنه ليس بجسم فلو جهين .

أحدهما أن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ، وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم .
والثاني أن واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه ، وكل جسم فله مشاكل من نوعه . هذا هو البيان الواضح . والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للتمن .

و تقريره : أن واجب الوجود ليس بممكن معلول ، وكل جسماني وكل جسم فهو ممكن معلول :
أما أن كل جسماني فهو ممكن فلأنه يجب بالغير لابتدائه .

قال الامام : قوله : كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به . يقتضي أن يكون الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لأن الاعراض وإن كانت محتاجة إلى الجسم لكنها لا يجب به ؛ بل بسائر الاسباب وإن كانت واجبة لاستحالة تغير الاعراض مع بقاء الجسم .

اجاب الشارح : بأن ما يتعلق وجوده بالجسم إما أن يتعلق به فقط فيجب به قطعاً ، أو به وبغيره ، وإذا وجب به وبغيره يصدق أن يقال : إنه يجب فلا استدراك .
و أما أن كل جسم فهو ممكن فلو جهين :

الاول : أن كل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم ، واجب الوجود لا ينقسم فيها فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود .

و يمكن أن يقال : وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن .
الثاني : أن كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار مهيته أن كان له نوع متعدد الاشخاص ، أو باعتبار الجسمية أن لم يكن له نوع لما سبق أن الجسمية طبيعة نوعية .

و محصله أن كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه ، وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت أن الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لأن تعددها لا يكون لذاتها بل لغيره . فكل جسم معلول .

والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها .

قوله :

﴿ وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية إلى هبولى

وصورة ﴾

المقصود بيان أن كل جسم ممكن . وكبرى القياس قوله « فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم » مما سبق .

قوله :

﴿ وأيضاو كل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه إلا باعتبار

جسميته ﴾

وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن . وبيانه أن كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه إن كان ذلك الجسم عنصريا ، أو من غير نوعه إن كان فلكيا نوعه في شخصه . هذا إذا أخذت الجسم جنسا . أما إذا أخذته نوعا محصلا على ما مرّت الإشارة إليه فستجد لكل جسم على الإطلاق جسما آخر من نوعه . فمعنى لفظة إلا من قوله : « إلا باعتبار جسميته » ناقض لمعنى النفي في قوله « أو من غير نوعه » .

وتقدير الكلام أن كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه باعتبار جسميته . وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مرّ . وهي : أن كل ما تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول .

قوله :

﴿ فكل جسم محسوس وكل متعلّق به معلول ﴾ .

وهو الحاصل من الفصل . و تبين منه أن الواجب ليس بجسم ولا متعلّق به .

وقوله « معنى لفظة الا ناقض لمعنى النفي » معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام : ان كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او ما ليس من نوعه الا باعتبار الجسمية فانه من نوعه بهذا الاعتبار . ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية . فلهذا زيد في المقدمات . والا لكان ما ذكرناه كافيا . م

(إشارة*)

(*) واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأنّ كلّ ماهية ماسواء مقتضية لإمكان الوجود، وأمّا الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء. أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها؛ بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي. فلا يحتاج إذن إلى أن يفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي؛ بل هو منفصل بذاته (*)

يريد نفى التركيب بحسب الماهية^(١) عن الواجب. فبيّن أولاً أنّه لا يشارك شيئاً في ماهيته لأنّ ماهية ما سواء ليس بالوجود؛ بل إنّما يقتضي إمكان الوجود فقط. وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب. ثمّ احتراز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال: إنّ الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود. فقال: وأمّا الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وذلك لأنّ وجود الأشياء هو كونها في الخارج فهو أمر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما.

(١) قوله > يريد نفى التركيب بحسب المهية < تقرير الدليل ان الواجب مهية الوجود وكل شيء سواء ليس مهية الوجود فان كل شيء سواء ممكن الوجود فهو يقتضي إمكان الوجود فلو كانت مهية الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري. فلا يشارك شيئاً من الأشياء في المهية قطماً. والسؤال يمكن تحريره بوجهين :

أحدهما: ان الواجب يشارك سائر المهيئات في الوجود فكيف لا يشارك شيئاً من الأشياء. [قوله] والجواب: ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من المهيئات في المهية، والوجود ليس مهية من مهيئات الممكنات ولا جزء لها فمشارك الواجب للمهيئات في الوجود لا يوجب مشاركته إياها في المهية.

الثاني: ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك سائر الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود.

و الجواب: ان الوجود الغامض للممكن ليس مهية ولا جزءه بل عارض له فيكون قابلاً بالغير. والوجود الواجب قابم بالذات. ولا مشاركة بين القابم بالذات والقابم بالغير في المهية.

و يمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاورة في المهية ولا جزءها لان الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة.

فإن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي^(١) جنسياً كان أو نوعياً . فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي ؛ بل هو منفصل بذاته لأن الانفصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي يكون إما بالفصول أو بالأعراض . أمّا مع عدم الاشتراك فلا تكون إلا بالذات .

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلّة بما مر^(٢) ذكره فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها .

واعلم ان كلام الشيخ يمكن أن يوجه بكلّ الوجهين والجوابين . وإما الشارح فقد قرر السؤال بالوجه الثاني فلا بد في جوابه من مقدمة أخرى ؛ وهي أن الوجود لما كان طارفاً على الأشياء يكون قائماً بالنبر فلا يشارك القاييم بالذات ، أو تحرير الجواب على الوجه الآخر ، لكن يجب حينئذ أن يحمل قوله « الأشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها » على الوجودات الخاصة . وهو خلاف الظاهر والا لم يكن إلى ذكرها حاجة . ولو عني بالوجود الممكن في قوله « يشارك الوجود الممكن في الوجود » الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول و حينئذ لا حاجة إلى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه .

وعلى لفظ الشيخ استدراك لأن معنى قوله « لا يدخل الوجود في مفهومها » ليس إلا ان الوجود ليس نفس مهيته ولا جزءاً منها . فيرجع كلامه إلى أن الوجود ليس مهية شيء ولا جزء مهية شيء . ولا يكون الوجود نفس مهية ولا جزء مهية . فظاهراً أنه هذان ، لكن المراد ان الوجود ليس نفس مهية شيء من المهيئات الممكنة بل هو طاريء عليها وحينئذ يتضح الكلام . م

(١) قوله « فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي » هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور أن الواجب لا يشارك شيئاً في مهية . ومنه أن مهية الواجب ليست عين مهية شيء آخر ولا جزءاً لها لان مهية الواجب الوجود ليس مهية شيء آخر ولا أجزاء منها ، وأما أن الواجب ليس له مهية ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين .

اللهم إلا أن يقال : حقيقة واجب الوجود لا يشارك شيئاً آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له فلا جنس له ولا فصل . لكن لو ثبت هذا الكلام لكان كلاماً آخر . ثم لو سلم فأنما يتم ذلك لو كان وجود الفصل و الخاصة لقطع المشاركة و هو ممنوع لجواز أن يكون لهطابقة المهية العقلية الوجود الخارجى فان الصورة العقلية لا يطابقه مالم ينضم إليها صورة الفصل .

(٢) قوله « وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلّة بما مر » وجه الامام الكلام ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوى حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواء مقتضية للامكان و حقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يقتضى اختلاف الملزومات .

وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوى الوجود الممكن في كونه وجوداً ، ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات مساوية في تمام

و قوله : إن الشيخ التزم في إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بأمر زائد . إذ قال : الوجود لا بشرط أمر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات الواجب .

فالجواب : أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار فقط . والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب ، والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً ، وإيضاً الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته . إنما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله .

قوله :

﴿ فذاته ليس لها حدّ إذ ليس لها جنس ولا فصل ﴾

قال الفاضل الشارح : هذا مبنى على أن الحدّ لا يحصل إلا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق .

والجواب عنه : أن المقصود ههنا إنما كان نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود . فنفي الحدّ المقتضى لذلك عنه . ثم إن كان المقصود هو نفى التعريف الحدّي فالجواب : أنك نقلت في المنطق عن الشيخ : أنه قال في الحكمة المشرقية : إن الأشياء

الحقيقة لذاته تعالى .

والجواب : أن وجود الممكنات ليس نفس مهيبتها ولا جزءاً منها بل عارض لها . واستضعفه بأن عروض الوجودات للهيئات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في مهبة الوجود ، وإيضاً كما يخالف حقيقة الله تعالى مهيئات الممكنات في اللوازم كذلك يختلف وجوداتها في اللوازم لأن حقيقتها يقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات يقتضي الإمكان والقيام بالغير . فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجود الممكنات في المهبة وهو خلاف ما ذهب إليه ، وكذلك قوله : إنه تعالى منفصل بذاته لأن ذاته تعالى لما كانت متساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجودية وامتياز الأشياء في تمام المهبة بعضها عن بعض لا بد وأن يكون بأمر من خارج وجب أن يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمر زائد . وقد التزم هذا في إلهيات الشفاء بقوله : الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن . والوجود بشرط لاهو ذات الواجب وحقيقته . وهذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي .

المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاقّ الملزومات ، و تعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود . فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً . و واجب الوجود إذ ليس بمركب فلاحد له ، وإذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل إلى حقيقته بل لاوصول للعقول إلى حقيقته . فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

﴿وهم وتنبية﴾

﴿ربما ظن^(١) أن معنى الموجود لافي موضوع يعمّ الأول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر . وهذا خطأ . فإنّ الموجود لافي موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لافي موضوع حتى يكون من عرف أن زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلاً ؛ فضلاً عن كيفية ذلك الوجود ؛ بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشارك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما تشارك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لافي موضوع . وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلّة . وأما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لافي موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً لأنه ليس ذاماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره . واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبي إليه جنساً لشيء فإنّ الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بأن يكون لافي موضوع جزءاً من المقوم فيصير مقوماً وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع﴾

قال الشارح. اما الاعتراضات البنية على مساواة الوجودين فهي منحلة بما مر .
واما ما نقله من الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط . والكلام
انا هو بحسب نفس الامر . وأيضا وجودات الممكنات ليست محققة في الخارج ، وانفصال الوجود
الخارجي عن العدميات لا يحتاج الى شيء غير ذاته . م

(١) قوله «وربما ظن» تحريرا لسؤال أن الجوهر جنس و حقيقته أنه الوجود لا في موضوع
و هو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنساً له فيكون مركبا من الجنس والفصل .

هذا سؤال يرد على قوله « الواجب لأجنس له » وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة . وعبارة الكتاب ظاهرة .

❖ (إشارة) ❖

❖ (الضدّ يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع . وكلّ ماسوى الأوّل فمعلول والمعلول لا يساوى المبدء الواجب فلا ضدّ للأوّل من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً . و الأوّل لا تتعلّق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع . فلا أوّل لاضدّ له بوجه) ❖
وهو غنى عن الشرح .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (الأوّل لاندّ له ، ولا ضدّ له ، ولا جنس له ، ولا فصل له . فلا حدّ له ، ولا إشارة إليه إلّا بصريح العرفان العقليّ) ❖
الندّ: المثل والنظير . والباقي ظاهر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (الأوّل معقول الذات قائمها فهو قيسوم يرى عن العلائق والعهد والموادّ وغيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة . وقد علم أنّ ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) ❖
يريد إثبات العلم للواجب الوجود . فقال : « الأوّل معقول الذات » لأنّه غير قائم بنفسه لأنّه غير متعلّق الوجود بالغير فهو قيسوم . وقد مرّ تفسير القيسوم ، يرى عن العلائق : أي عن جميع أنحاء التعلّق بالغير ، وعن العهد : أي عن أنواع عدم الأحكام والضعف والدرك

وجوابه : أنا لانسلم أنّه صادق على الواجب . بيانه : انه ليس يعنى به الوجود بالفعل : أمّا أو لا فلا نه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيداً جوهر عرف أنّه موجود بالفعل . وليس كذلك . وأمّا ثانياً : فلان الموجود بالفعل يكون لمة والذاتي لا يكون لمة ؛ بل المعنى أن الجوهر مهيبة إذا وجدت في الاعيان كانت لافى موضوع . وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له مهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود . ولئن سلمنا أن المراد الموجود بالفعل ، وأنّه صادق على الواجب ؛ لكن لا نسلم أنّه جنس . فان الوجود بالفعل ليس جنساً للموجودات فلا يصير جنساً بإضافة أمر سلبى اليه . واليه أشار بقوله : واعلم . الى آخره . م

وما يجرى مجرى ذلك . يقال : في الأمر عهدة : أي لم يحكم بعد . وفي عقل فلان عهدة : أي ضعف . وعهده على فلان : أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه ، وعن المواد : أي الهولي الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية كالماهيات ، وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة : أي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوساً أو مخيلاً أو موهوماً . والباقي ظاهر . وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه ؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب . وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي : سرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أقول : إن هذا حكم لقوم . ثم يقول : أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . أقول : إن هذا حكم للصدقين الذين يستشهدون به لاعليه ﴾

المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك . ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف . وذلك لأن أولى البراهين ^(١) بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول ، وأما عكسه

(١) قوله « وذلك لان أولى البراهين » إن قيل : الاستدلال بالوجود على الواجب استدلال

الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين و هو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها كماتبيين في علم البرهان ، ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى : سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأفئس على وجود الحق ، و مرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بأزاء الطريقين . ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصدّيقين فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق .

(النمط الخامس فى الصنع و الابداع) (١)

يريد بالصنع إبداع الشيء مسبوقاً بالعدم على ما فسرّه فى الفصل الأوّل من هذا النمط ، وبالأبداع ما يقابله وهو إبداع شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبيّنه فيما بعد .
 ﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿إنه قد سبق إلى الأوهام^(٢) العامية أن تعلّق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء

بالعلة على المعلول والا لزم أن يكون الواجب معلولاً .

قلنا : الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته . فان فى الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولاً ، ثم نستدل به على سائر الموجودات . وأما القوم فيثبتون سائر الموجودات ، ويستدلون بها على وجود واجب الوجود .

وبعبارة أخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق . وأما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق . فطريقتنا أشرف و أوثق . والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب . م
 (١) قوله « النمط الخامس فى الصنع والابداع » الإيجاد اما أن يكون مسبوقاً بالعدم أولاً .

والأول هو الصنع . والثانى الابداع . م

(٢) قوله « قد سبق إلى الأوهام » ذهب المتكلمون الى أن تعلق المفعول من جهة الحدوث : أى خروجه من العدم إلى الوجود ، أو الاحداث : وهو اخراجه من العدم الى الوجود و هو المعنى المشترك بين معانى الفعل وبين الصنع والإيجاد .

فان قلت : قوله : المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل . تفسير للاحداث بالحدوث . وقوله : أعنى أحداث الفاعل إياه . تفسير للحدوث بالاحداث .

فنقول : حصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل إياه فيصح التعبير عن كل منهما بالآخر . والفرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين فى هذا المقام . و انما قال : للمعنى المشترك بين معانى الفعل و الصنع و الإيجاد . ولم يقل : معناها . وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليس مترادفة بل مختلفة الدلالة فى اللفظة كما سيبيح . نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الأحداث .

الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمونه [يسمى به خ] العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا . وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع و فعل وهذا أوجد وفعل و صنع، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد مالم يكن ، وقد يقولون : إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء ، وحتى أن كثيراً منهم لا يهتدون أن يقول : لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لأنّ العالم عنده وإنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فإنّ قد فعل و حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل ، وقالوا : لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مقتضياً إلى موجود آخر ، و الباري أيضاً موجود وكذلك إلى غير النهاية . و نحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد في هذا)

الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله إنما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعني إحداث الفاعل إياه فقط ، فإنّ حدث فقد استغنى عنه حتى إن فنى الفاعل بقي المفعول موجوداً ، وإنما حل أهل التمييز منهم على ذلك شيان :

فان قلت : هذا مناف لما سبق من اشتراك الایجاد بين الصنع و الابداع .

فتقول : كأنه جعل الایجاد مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً و خصوصاً .

ثم أن قوماً منهم قالوا : ان الفاعل إذا أوجد المفعول و أخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم .

و أكثرهم على أن الاحتياج لا يزول بعد الایجاد فان المفعول يحتاج الى اعراض بوجودها الفاعل فيه . فهو وان لم يحتج في أصل الوجود إلى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء . و لهذا قال : وقد يقولون .

والجواب عن شبهتهم :

أما عن شبهة البناء : فهو اننا لا نسلم أن البناء فاعل للبناء ؛ بل البناء يحدث ميولاً قسرية في الإيجار و الالات ، ويعرّكها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها أوضاع و أشكال على الترتيب الذي يضمها بعضها فوق بعض . و تلك الاوضاع والهيئات هي البناء ، والبناء سبب للحركات والالات ، والحركات معدّات لحصول البناء . فهو سبب لمعدّات البناء لا فاعل له .

أحدهما: مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء .

والثاني: الاستدلال وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما: أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلًا للحاصل وهو خلف .

والثاني: أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل لكان محتاجاً إليه في وجوده ، و

إذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ويتسلسل . فقوله «إنه قد سبق إلى الأوهام العامة» إلى قوله :

« بعد ما لم يكن ، إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة . وقوله «وقد يقولون :

إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، إلى قوله «وقوام البناء» إشارة إلى نظر

أهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح : وإتـمـا قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون . لأن أكثر

المتكلمين لا يقولون بذلك . وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى

الفاعل لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء

عند من يثبتونه ، أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبتونه . فهؤلاء وإن لم يجعلوه

محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده .

فإنهم هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث ، وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .

وقوله : «لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري» إلى قوله «حتى يحتاج إلى

الفاعل» إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور ، وقوله «وقالوا : لو كان يقتقر إلى الباري

من حيث هو موجود» إلى قوله «إلى غير النهاية» إشارة إلى استدلالهم الثاني .

وأما عن الشبهة الثانية : فلا نسلم لزوم تحصيل الحاصل و إنما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل

الوجود واخراجه من عدم . وليس كذلك ؛ بل التأثير هو استتباع المؤثر له و تعليقه به بحيث

لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر . ومثل بالترتيب العقلي الذي

بين النور والشمس، وبالصورة العاصلة في المرآت مادام ذو الصورة على العازاة .

وعن الشبهة الثالثة : أنا لا نسلم أنه لو كان محتاجاً إلى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً إليه في

وجوده مطلقاً حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجاً إليه من حيث الوجود الواجب بالغير . وحينئذ

يندفع التسلسل بالانتهاء إلى واجب الوجود بالذات . م

﴿تنبيه﴾

﴿يجب علينا أن نحلل^(١) معنى قولنا : صنع وفعل وأوجد . إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، و يحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي﴾

لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل إنما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجود . أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ . وهو قولنا : موجود بعد العدم بسبب شيء . إلى أجزائه البسيطة ، و ينظر فيه أجمع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ؟ ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل .

أقول : و أنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله « موجود بعد العدم بسبب شيء » . للتخفيف .

فقوله :

﴿فنقول : إذا كان شيء من الأشياء معدوماً ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فإنا نقول له : مفعول . ولا بالنال الآن [لأنه] كان أحدهما محمولا عليه الآخر مساوياً أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من الشيء وبمباشرة وبآلة وبقصد اختياري [أو غيره] أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشيء من

(١) قوله « يجب علينا أن نحلل » لما كان مذهب الحكماء أن تعلق المفعول بالفاعل من جهة أنه موجود ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب و ابطال ما سبق الى اوهام الجمهور . فقال : إذا كان شيء معدوماً ثم وجد بسبب ذلك الوجود بالتغير بعد العدم نسيه مفعولا سواء كان هذا معناه ، او انقص منه حتى يكون المفعول اخص ، او ازيد حتى يكون اعم . فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد ؛ بل المساواة في اطلاق الاسم حتى أن كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس . وانا ساء مفعولا تسهيلا . فانه اذا اراد أن يبرر عن الوجود بالتغير بعد مالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ فيسهل لاخصاره . واذ قد ساء بالفعال وكان المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون : المفعول هو الصادر بشعور و اختيار . حدى انه ربما يتوهم أن ما ذكره المتكلمون أنسب بالعرف من اصطلاحه ولهذا استدل من العرف بان اصطلاحه أوفق ، و ايضا لما كان المفعول في زعم قوم اعم من معنى المحدث ، وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما يظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون . ولهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا اللفظ . م

مقابلات هذه . فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك . على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا . والذي يقابله ويكون بسببه فإنا نقول له : فاعل . والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة أو بحر كة أو بطبع لم يكن أورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا، أو يتضمن تكريرا في المفهوم . أما النقص فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فإذا قال : فعل بالطبع كان كأنه قال : فعل ما فعل . وأما التكرير : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فإذا قال : فعل بالاختيار كان كأنه قال : إنسان حيوان) *
معناه أننا نعتبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان أحدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا ، أو أعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس ، أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس .
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر أن المفعول إنما يكون أخص من المحدث إذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول ، و أشار إلى الزيادات .

فذكر أولا التحرك فإن المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة . والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه (١) . وهو ظاهر ، ويقابله المحدث بالتولد من وجه . وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا : حدوث بالتولد . لأن الجسم يحدث أولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة . ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

(١) قوله « والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه » المحدث إما أن يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء ، وهو المحدث بالمباشرة ، وإما أن يكون حدوثه بتوسط شيء . وتلك الوسطة إما أن يكون من الفاعل أيضا ، أولا . فإن كان أيضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه أيضا . وإن لم يكن من الفاعل ، فهو المحدث بالآلة . فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط ليس من الفاعل أيضا . والاختيار والطبع متقابلان من وجه فإن الاختيار لابد فيه من الشعور ، والطبع لا يجب فيه ذلك . م

ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه . والحدوث بهما ظاهر .
والمقصود بيان أن المفعول لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد لكان
أخص من المحدث المطلق . وإنما ذكر ذلك لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل
إحداث يكون بإرادة فاعلة وهو أخص من الأحداث المطلق . والحكماء يطلقونه على معنى
يعم الأحداث والإبداع فاستعمله الشيخ ههنا على أنه مساوٍ لإحداث ، واستعمل المحدث
على أنه مساوٍ للمفعول ^(١) ، والذي يقابله معنى المحدث على أنه مساوٍ للفاعل . وأشار
مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وإن كان هذا البحث لفظياً .
وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل .

واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات لكان
انضمام مقابل ذلك البعض إليه في اللفظ مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض
إليه مقتضياً للتكرار . والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح : هذا البحث لغوي صرف . والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما
تكريراً وكون الثاني تنافضاً ، وبصرّحون به . فلا معنى لإلزام ذلك عليهم .
قال : والانصاف أن الحقّ معهم لأن أهل اللغة لا يسمّون النار فاعلة للإحراق ،
ولا الماء فاعلة للتبريد . والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء . وإذا كان الأمر كذلك
صحّ ما قلناه .

أقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة ^(٢) . و لذلك لم يقنع الشيخ على

(١) قوله « واستعمل المحدث على أنه مساوٍ للمفعول » الانسب أن يقال : استعمل المفعول على
أنه مساوٍ للمحدث ، والفاعل على أنه مساوٍ للمحدث كما استعمل الفعل على أنه مساوٍ للأحداث .
فإن الشيخ لم يستعمل المحدث ولا الأحداث بل المفعول والفاعل . م

(٢) قوله « أقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة »
أن قيل : كلام الإمام أن الشيخ بحث في أن الفعل موضوع لمعنى أعم من أن يكون بالاختيار ،
أو بالطبع ، أو بالالة . إلى غير ذلك . وإيس هذا إلا بحثاً لغوياً ليس من شأن الحكماء ، وليس في
جواب الشارح ما يدفعه .

قلنا : جواب الشارح أن هذا لا يتعلق باللغة ؛ بل الشيخ اصطلاح على ذلك فانه قال : فانا
نقول : انه مفعول . ولهذا جمع بين الألفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها في اللغة . فان الصنع والإيجاد
يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ، ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينها لانه

أحد ألفاظ الصنع والفعل والإيجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية ؛ بل أوردتها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما . ولما كان الفعل منها كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً ، والإيجاد والصنع كأنهما أشمل لاعتبار شيء آخر . فوضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما . وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن الله فاعل يطابق قولهم بأنه فاعل بإرادة لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة . فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف . ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

وقول هذا الفاضل : إن الحق معهم من جهة اللغة لأن أهل اللغة لا يقولون للنار : فاعل للإحراق . ولا للماء فاعل للتبريد . ليس بشيء . والدليل عليه ما جاء في كلامهم : توقفوا أوّل البرد وتلقفوا آخره فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم . وقول الشاعر : وعينان قال الله كونا فكاتتا
فعولان بالأبدان ما يفعل الخمر
وأمثال ذلك . فإنها أكثر من أن يحصى .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فما المانع من أن يقال : فعل بغير إرادة . فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل . مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال . وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض . على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط . وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .
قوله :

﴿ فإذا كان مفهوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا . ففي مفهوم الفعل وجود وعدم . وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه . فأما العدم فلن يتملّق بفاعل وجود المفعول ، وأما كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل . إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم . فبقي أن يكون تعلّقه من حيث هو هذا الوجود

أول عليه . وأما المتكلمون فيزعمون : أن الفاعل في اللغة لا يطلق الأعلى الفاعل بالإرادة . فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف . م

إمّا وجودٌ ما ليس بواجب الوجود ، وإمّا وجودٌ ما يجب أن يسبق وجوده العدم) ؛
 لما ذكر أنه اصطلاح ههنا^(١) على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
 عن سببٍ ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلاح عليه أوبعض المفهوم منه
 كما ذهب إليه المتكلمون. فإنّ هذا الخلاف لا يضرّ في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى،
 وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء : وجود ، وعدم ، وكون الوجود بعد العدم. ثمّ يبيّن أن
 العدم ليس متعلّقاً بالفاعل لأنّه لاشيء ، وأنّ كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلّقاً به
 لأنّه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فإنّ كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بما هياتها
 لذواتها لاشيء آخر . فبقى أن يكون المتعلّق بالفعل هو الوجود . وليس هو الوجود العام .
 فإنّ وجود الواجب لا يتعلّق بالفاعل . فإنّ هو إمّا وجود شيء ليس بواجب ، وإمّا
 وجود شيء مسبوق بالعدم والأوّل أهمّ من الثاني . وسنبيّن في الفصل التالى لهذا الفصل
 أنّ المتعلّق بالفاعل أوّلاً وبالذات أيّهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح : أنّ البحث ههنا يجب إمّا لتعيين الشيء المحتاج إلى

(١) قوله « لما ذكر أنه اصطلاح ههنا » حقق البحث في القامين : أحدهما أن التعلق بالفاعل
 أي شيء هو ، والثاني جهة التعلق .
 أما في المقام الاول: فهو اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء . آخر فلا شك أن هناك وجوداً بعد
 عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلاً او لم يسمى . فلا يضر في ذلك الفرض .
 فهناك ثلاثة أشياء : الوجود ، والعدم ، وكون الوجود بعد العدم . فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم
 لانه نفى صرف لا يحتاج إلى فاعل ، ولا كونه وجوداً بعد عدم لانه وصف يمرض هذا الوجود
 لذاته . فتعين ان يكون التعلق الوجود اما من جهة الحدوث ، او من جهة الامكان .
 قال الامام : البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من الفعل أي شيء هو أهو عدمه
 السابق ، أو الوجود الحاصل ، أو كونه مسبوقاً بالعدم . و اما عن سبب احتياجه الى الفاعل أهو
 العدم السابق ، أو الوجود الحاصل ، أو كونه مسبوقاً بالعدم . وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل و
 محتمل لكل واحد من الامرين . اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه ، و أما البحث
 عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز أن يكون علة له ، ولا الحدوث أعني كون الوجود بعد
 العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود . الى آخره .

فيقال له : اما ان كلام الشيخ مجمل فقير مستقيم ؛ بل صريح في الامر الاول ، واما ان الحدوث
 لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فاعلة أفادها غير متعلقة بها في الكتاب . م

الفاعل ، أولتعيين سبب الاحتياج . وكلام الشيخ مجمل و محتمل لهما إلا أن جملة على الأول أولى .

قال : وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الإمكان ، وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل . لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علّة الاحتياج . فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب .

أقول : هذه فائدة أفادها لكنها غير متعلقة بالمتن .

﴿ تكملة وإشارة ^(١) ﴾

﴿ فالآن لنعتبر أنه لا شيء الأمرين يتعلق . فنقول : إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره . لا يمتنع أن يكون على أحد قسمين : أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً ، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما . فإن هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ، و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شيء من خارج . وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد . فهو في مفهومه أخص من المفهوم الأول . والمفهومان جميعاً يحمل

(١) قوله « تكملة و إشارة » هذا هو البحث في المقام الثاني . و هو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات ، او من جهة انه مسبوق بالعدم . فنقول : غير الواجب بالذات اعم من السبوق بالعدم لان غير الواجب بالذات اذا نظر الى مفهومها إما ان يكون دائماً او غير دائم . والسبوق بالعدم لا يكون الا بغير دائم وكل واحد من غير الواجب بالذات والسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير : إما السبوق بالعدم فظاهر ، و إما الغير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً . والحصول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللأخص بالواسطة . فيكون تعلق الوجود بالفاعل من حيث انه ليس بواجب بالذات .

وقوله : اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للسبوق بالغير دائماً . تفريع المقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ، ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقاً بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائماً ابطلاً لما ظنه الجمهور .

والنظر من وجوه : فان المراد بقوله : غير الواجب بالذات اعم من السبوق بالعدم . إما العموم بحسب الخارج ، او بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم ؛ بل كل ماهو غير الواجب محدث . وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ

عليهما التعلق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فإن ذلك المعنى للأعم بذاته أولاً ، وللاخص بعده ثانياً لأن ذلك المعنى لا يلحق الاخص إلا وقد لحق الأعم من غير عكس حتى لو جازهيها أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق . فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط . فهذا التعلق كائن دائماً ، وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل ﴿ ﴾ يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم أهو لكونه ممكناً لذاته واجباً لغيره يتعلق بالغير أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟ فإن بذلك فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر أولاً أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثاني . وذلك لأن الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن ينقسم إلى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً ، وإلى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما . فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم . فالواجب بالغير أعم من بالمعوم بحسب المفهوم ، و ان كان المراد المعوم بالنظر الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقاً من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضى ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له سبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته .

غاية ما في الباب ان الدليل من الخارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم . فيكون عموم من وجه لا مطلقاً .

ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المعقول على امرين بينهما عموم وخصوص في المفهوم يكون للاعم اولاً وللأخص ثانياً . وانما يكون كذلك لو كان ذاتياً للأخص فان الكاتب و الانسان يحمل عليهما الناطق ، و الكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولاً بالذات . و الواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل .

وقوله : فاذن لو كان لحوقه للأخص بذاته لما كان لاحقاً لغير الاخص . ليس بتام لانا لانسلم انه لولحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات . غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم .

حيث المفهوم : وقد يحمل عليهما معاً التعلّق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس . وكبراه أن كلّ معنيين أحدهما أعمّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فإنّ ذلك المعنى يكون للأعمّ أو لالأولّ وبالذات وللأخصّ بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق بالأخصّ إلّا وقد لحق بالأعمّ ، ويمكن أن يلحق الأعمّ من غير أن يلحق الأخصّ . فإنّ لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ . ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور أن التعلّق بالغير للواجب بغيره أو لالأولّ وبالذات ، وللمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثمّ أكّد ذلك بأنّ التعلّق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم . وذلك لأنّه لو جاز أن لا يكون في حدّ نفسه واجباً لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن له تعلّق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً لافي حال حدوثه فقط ؛ بل في جميع أوقات وجوده : فثبت أن هذا التعلّق للمفعول كائن دائماً بخلاف ماظنّه الجمهور .

ثمّ ذكر أن علّة التعلّق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ماظنّوه لكان التعلّق أيضاً دائماً لأنّ هذه الصفة حاصلّة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده ، وليست خاصّة بحالة حدوثه فقط حتّى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله . فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح على الشيخ ^(١) فقال : إنّه تكلم فيما لا حاجة إليه ،

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح على الشيخ » قال الامام : تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه و لم يتكلم فيما إليه حاجة ؛

أما أنه تكلم فيما لا حاجة اليه فانه اطنب في الفصل السابق في أن التعلّق بالفاعل وجود الشيء . ولا حاجة اليه . اذ خلاف لاحد في ذلك .

ولم يتكلم فيما إليه حاجة . وذلك أنه أطلب في الفصل السالف في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث . ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدث أم لا ، والدائم هل يقتقر إلى مؤثر أم لا ؟ وهذا هو محل الخلاف . ومعنى قوله : «الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم وإلى غير الدائم ، ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر . والنزاع لم يقع إلا فيه . وهو مصادرة على المطلوب .

أقول : أمّا قوله : لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل إذ لا خلاف

و اما انه لم يتكلم فى المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران :

احدهما : ان علة الحاجة هي الحدث او الا مكان ؟

و الثانى : ان الدائم هل يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا ؟ فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلى و ازيلته لا يتنا فى افتقاره الى البارئ تعالى ، و الجمهور قالوا ، لو كان ازلياً لاستثنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الا زلى الى الفاعل . فاذا اختلفوا فى الا زلى فالدائم الذى هو ازلى و ابدى أولى بالخلاف .

ثم انه لم يذكر فى هذا الفصل ما يثبت الامرين ؛ بل صادر على المطلوب . لان قوله «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على أحد قسدين : احدهما واجب الوجود بغيره دائماً ، و الثانى واجب الوجود بغيره وقتاً ما» ليس معناه الا ان الدائم يمكن أن يكون واجبا بغيره متعلقا به . وهو اول المسئلة . وأيضاً قوله «لو فرضنا أن السبوق بالعدم واجب بذاته لم يقتقر الى الغير» هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة للحدث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان هناك الامكان اولاً ، و اذالم يتحقق الحدث لاتقم الحاجة و ان حصل الامكان و ان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضرورى سواء كان دائماً أو لم يكن فما هذا الاطناب ؛ بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا . و ان كان تلك القضية برهانية فما ذكر فى البيان ليس الا إعادة الدعوى .

و اقول : لما حكى الشيخ مذهب الجمهور : من ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدث حتى انه اذا خرج من عدم الى الوجود لم يبق له تعلق به . حاول ان يبين خطأهم . ولا شك انه لو قال : المفعول ليس بواجب لذاته فى شىء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته ففى شىء من الاوقات فيكون وجوده من الغير فى جميع اوقات وجوده فيكون متعلقاً بالفاعل دائماً كفى فى بيان خطأهم ؛ لكنه سلك طريقاً آخر . و ليس تعيين الطريق بلازم . على ان فيه فائدتين : تحقيق علية الامكان ، و ابطال علية الحدث . فوضع المفعول بازاه المحدث و ان اعتبره اصحابه اعم منه . لان نظراً للجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث ، و فتش عنه ان التعلق بالفاعل اى شىء هو ، ثم ان تعلقه على اى جهة ؟

فبين فى المقام الاول : ان التعلق بوجود المفعول . والقوم و ان كانوا موافقين معه فى ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة فى الحكمة ، وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقاً عليه اولاً .

فيه . فليس بصحيح . لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلق بفاعله . فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل . وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف أنه يتعلق به في وجوده ، ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود ماهو إذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود وفي وقت حدوثه فقط فإن مطلوبه يتم بذلك فيبينه في هذا الفصل . ولذلك سماه بالتكملة . ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر أن الواجب بالغير سواء كان دائماً أو غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ

ثم بين أن سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم أن المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده . وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل إلا هذا .

وأما أن الدائم يصح أن يفتر إلى المؤثر فهو وإن كان لازماً من هذا البحث لأنه لما كان سبب التعلق هو الإمكان فالدائم إذا كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل . إلا أنه ليس مطلوباً للشيخ هيئتنا .

على أن الإمام حقق أن لاخلاف في هذه المسئلة . فليس في بيانه مصادرة على المطلوب . وأما من زعم : أن حلة الحاجة الحدوث زعم أن الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة وإن لم يتحقق الإمكان . فليس بشيء . لأنه وإن زعم كذلك إلا أنه زعم فاسد فإن الواجب لذاته يمتنع أن يحتاج إلى الغير والإلا لم يكن واجبا لذاته قطعاً .

وقال الشارح : أما قوله : لاخلاف في أن التعلق بالفاعل هو الوجود . فليس كذلك . لأن منشأ الخلاف ليس إلا في ذلك : فالحكماء ذهبوا إلى أن التعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً أولاً ، و الجمهور قالوا : التعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده . فالشيخ حقق في الفصل المتقدم أن التعلق بالفاعل وجوده . و لما لم يكن التعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى أن وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل حقق في التكملة أن التعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم أن احتياج المفعول إلى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث . ونحن نقول : لا معنى للحدوث إلا كون الوجود مسبوقاً بالعدم . وقد سبق أن هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود . فالقول بأنه متعلق بالفاعل غير مقول لا يذهب إليه هائل .

لا يقال : المراد بالحدوث خروجه من العدم إلى الوجود .

لأننا نقول : ليس معنى الخروج من العدم إلى الوجود الانتقال والحركة فإن حركة المعدوم محال بل لا معنى له إلا أن يكون موجوداً بعد عدمه . فالتعلق بالفاعل هو كونه موجوداً ، و إما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل أصلاً .

أمّا البحث عن علّة الحاجة أهو الإمكان أم هو الحدوث ، فليس بمفيد في هذا الموضوع لأنّ علّة الحاجة لوكان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ، ولو كان هو الإمكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلّق بالفاعل لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث . وأمّا قوله : إنّه لم يبيّن أنّ الدائم هل يفترق إلى مؤثّر أم لا . فليس بشيء أيضا . لأنّه يبيّن أنّ الواجب بالغير لاينا في الدائم ، وأنّ علّة التعلّق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم إن كان واجبا بغيره كان مفترقا وإلا فلا . وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا . ثمّ قال : والتحقيق أنّ الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلّمين لفظي^(١) لأنّ

نعم يفهم من مذهبهم ههنا أنّ هذا الوجود لايتعلّق بالفاعل الاوقت مدونه وخروجه من عدم . وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط . لان التعلّق هو الحدوث كما ظنه الشارح . فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود ؛ بل في مقابلة الإمكان . وليت شعري ان من يقول : التعلّق هو الحدوث نسب التعلّق عنده أي شيء هو ؛ هل هو الحدوث او غيره ؛ فليس هذا الكلام الامشوشا . وقوله : سواء كان التعلّق حادثا او غير حادث . يناقض ماقدّم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث . قال الشارح : واما قوله : محل النزاع ان علة الاحتياج الإمكان او الحدوث ولم يتكلّم فيه . فانما لم يتكلّم لان هذا البحث ليس مفيد . اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات وجوده الى المؤثّر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الاحتياج الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما به عليه في آخر الفصل . وان فرضنا ان علة العاجه الإمكان ويكون الممكن غير موجود ولايتعلّق بالفاعل لم ينفعه .

ونقول : قد ذكر اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الإمكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلّق الالهة العاجه فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مثبتا لها فلو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بلا يمينه .

قال : واما قوله : لم يبين ان الدائم مفترق الى الغير . فليس بشيء . لانه بين ان الواجب بالغير ينافي الدائم ، وان علة التعلّق هو الوجوب بالغير . فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلّقا بالغير . اقول : الامام لم يقل : ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا . وانا قال : الذي ذكره ليس بيانا ناضحا بل مصادرة على المطلوب . و ما ذكره الشارح لا يصلح جوابا للمصادرة على المطلوب ، واما انه بين ان علة التعلّق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق من ان البحث عن علة الحاجة ليس مفيد . (١) قوله : والتحقيق أنّ الخلاف ههنا لفظي :

قال الامام : لاخلاف في أنّ الدائم هل يصح أن يفترق إلى المؤثر أم لا ؛ فان المتكلمين اتفقوا على أنّ العالم بتقدير كونه ازليا يصح أن يكون مستندا إلى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة و

المتكلمين جوّزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً ، معلولاً لعلّة أزليّة لكنّهم نفوا القول بالعلّة والمعلول لانهذا الدليل ؛ بل بمادّة على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً . وأمّا الفلاسفة فقد اتفقوا على أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار فإن حصل الاتفاق على أنّ كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ، ولا ينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة . وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لاخلاف في هذه المسئلة . أقول : هذا صلح عن غير تراضى الخصمين . وذلك أنّ المتكلمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرّض لفاعله فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار ، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتاج إلى المحدث ، وأنّ محدثه يجب أن يكون مختاراً لأنّه لو كان موجّباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكره أوّلاً . فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا الاختيار على الحدوث . وأمّا القول بنفي العلّة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأنّ مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً . وأيضاً أصحاب هذا الفاضل أغنى الأشاعرة يشبّهون مع المبدء الأوّل قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الأوّل . فهم بين أن

المعلول الأزلي لا بهذا الدليل أى لا بأن الأزليّ يستحيل أن يكون مفقراً إلى المؤثر ؛ بل بالدلالة على قدرة المؤثرة . والفلاسفة اتفقوا على أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار . فالفريقان اتفقا على أن الأزليّ يمكن أن يكون مستنداً إلى الموجب ، ويمتنع أن يكون مستنداً إلى القادر .

فمن يقول : الدائم هل يصح أن يكون مفقراً إلى المؤثر ؟ يقال له : إما إلى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق ، وإما إلى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق . فلا خلاف أصلاً في هذه المسئلة ؛ نعم اختلفوا في أن العالم على تقدير كونه أزلياً هل يسمى فعلاً أو هل يسمى علته فاعلاً ؟ وهذا خلاف لغوى صرف .

أقول : الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال أن يحتاج الأزليّ إلى المؤثر لا تنفاه العلة ، ولو كان العلة الإمكان وجب افتقاره إلى المؤثر لوجود العلة . وكذلك لو امتنع احتياج الأزليّ لكان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علته الإمكان لزم احتياج الأزليّ . ولو أمكن احتياج الأزليّ كان علة الحاجة الإمكان فانه لو كان هلته الحدوث امتنع احتياجه . فلا تلازم الخلافان . فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف لم يكن في هذه المسئلة أيضاً خلاف ، لكن الخلاف في أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث مما لا يمكن أن يدفع لغاية اشتهاه .

يجعلوا الواجب لذاته تسعة ، وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها . وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا يحصى لهم عن ذلك المعنى . فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلّة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث ، وأمّا الفلاسفة فلم ينبّهوا على أن الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزليّ يستحل أن يصدر إلا عن فاعل أزليّ تامّ في الفاعليّة ، وأنّ الفاعل الأزليّ التامّ في الفاعليّة يستحيل أن يكون فعله غير أزليّ . ولما كان العالم عندهم فعلاً أزليّاً أسندوه إلى فاعل أزليّ تامّ في الفاعليّة . وذلك في علومهم الطبيعيّة ، وأيضاً لما كان المبدء الأوّل عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعليّة حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليّاً . وذلك في علومهم الإلهية ، ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وأنّ فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعليّة المجبورين من ذوى الطباع الجسمانيّة على ماسيجي . بيانه .

﴿ غنبيه ﴾

﴿ الحادث بعد مالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قديكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبليّته قبل

واما كلام الشارح فحاصله : ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلها غير مطابق :

احديها : أن المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة . وانما نقوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه . فهذا نقل عنهم بانهم بنوا مشكلة الحدوث على مشكلة الاختيار . وليس كذلك في سائر كتبهم ؛ بل الامر بالعكس .

وثانيها : أنهم نفوا القول بالعلة والمعلول . وهو ايضا كذب لما ذكر .

وثالثها : ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر . وهو أيضا ليس كذلك . لذهابهم الى أن الله تعالى قادر مختار مع أن العالم ازلي . ولا منافاة . لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل ، وان شاء ترك . والشرطيّة لا يستدعي وجود المقدم او عدم وقوعه ؛ بل مقدم شرطيّة الفعل واقع دائماً ، ومقدم شرطيّة الترك غير واقع دائماً ، بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية . وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام و الجسمانيات المادية ، و اخرى يبحثون عن المبدء الاول أنه فاعل ازلي تام في الفاعلية معلوله ازلي . فهو بحث عن واجب الوجود بأن آثاره ازلية . فيكون من الابعات الالهية . وفي البحث الطبيعي نظرم .

لا تثبت مع البعد و مثل هذا فيه أيضاً تجددٌ بعديةٌ بعد قبليةٌ باطلّةٌ ، وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ، ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع بعد . فهي شيء آخر لا يزال فيه تجددٌ وتصرُّمٌ على الاتصال . وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات ﴿١﴾

يريد بيان أن كلَّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات ^(١) متصل اتصال

(١) قوله «يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات» والدليل عليه أن وجود الحادث بعد أن لم يكن فيكون له قبل . ضرورة أن البعدية بالقياس إلى قبلته . وذلك القبل لا يجتمع البعد . لأن الحادث ليس بموجود فيما قبل و هو موجود فيما بعد . فاجتماع القبل و البعد يوجب اجتماع الوجود والعدم . وانه معال . فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كعدم قبل ، وليس القبل ببعد ، ولا ذات الفاعل . لانه يكون بعد وقبل ومع . فهو أمر آخر غير قارّ الذات ، لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبلات و بعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء أجزاء الحركة قبلات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلاً غير قار وهو الزمان . والاعتراض من وجوه :

الاول : أن قوله : القبل ليس نفس العدم . اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث ، أو مطلق العدم . فان اريد المقيد فلا نسلم أنه بعد الحادث ، و ان اريد المطلق فتأية مافي الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم ، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث .

الثاني : النقض بالزمان . فانه يمكن أن يقال : القبل لا يجوز ان يكون الزمان لانه يكون بعد . فان قلت : الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد . فنقول : كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي بعده لان هذا العدم طارئ ، وذلك اذلى ذابل . وفرق بين الطارئ والزابل .

الثالث : ان الحادث اذا كان بعد أن لم يكن يكن عدمه قبل وجوده بالضرورة . وذلك يناقض أن القبل ليس هو عدم الحادث .

الرابع : سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نسلم انه غير قار .

قوله : لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث .

قلنا : معارض بانه اذا فرض قبل الحيات شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا تصرم فلا يكون في القبل تجدد و تصرم فلا يكون غير قار الذات . ولئن سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز أن يكون القبل هو الحركة المتجددة المتصرمة .

والجواب عن هذه الاعتراضات . ان الترديد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبلية أن عرضه القبلية بالذات فذاك ، و ان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الاخر هو القبل بالذات . واليه اشار بقوله : وليست القبلية نفس العدم . فان معروض القبلية اذا كان قبل لذاته فكأنه

المقادير أعنى الزمان إلا أنه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد .
وبيانه : أن الحادث بعد مالم يكن تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت .
فله قبل لا يوجد مع البعد . لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها التي يوجد قبل والبعد
منها معاً ؛ بل قبل قبلية عند تجدد البعدية . وليست هذه القبلية هي نفس العدم

نفس القبلية .

إذا تمهد هذا فنقول : وجود الحادث بعد ان لم يكن بمعية بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض
القبلية بالذات . ولا شك أن معروض القبلية بالذات يستحيل أن يكون معروض البعدية . فمعروض القبلية
لا يكون نفس العدم . لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ذات الفاعل و الا لم يصر معاً و
بعد . فتمين أن يكون معروض القبلية بالذات أمراً مائراً لها . وعروض القبلية للعدم لا يتنافى ان يكون
معروض القبلية بالذات مائراً له لجواز أن يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى
أنا استدللنا على وجود ذلك العروض بمعرض القبلية للعدم . و اذا ثبت أن معروض القبلية أمر
مائراً فهو غير قار ؛ بل هو متجدد متصم . لان ذلك القبل يستند الى الازل ، وكل جزء يفرض منه يكون
سابقاً على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين يكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبلات و
بعديات متصمة و متجددة . ولكن ربما يمنع كون ذلك في بادى النظر . فالشارح فرض الحركة
بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك . والا لم يكن فى الاستدلال اليه حاجة . ثم ذلك القبل يحتل التقدير ،
والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلاً اطول وأزيد الى موسى فيكون مقداراً .
والحاصل ان لمعرض القبلية بالذات خواص :

احديها : انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد
الى عمرو مثلاً ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح . وهذا يظهر غاية الظهور فى الحركة التى
فرضها الشارح . فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ، ثم الى نصفها ،
ثم الى ثلاثة ارباعها .
الثانية : ان تلك الاجزاء لا يجتمع معاً ؛ بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى اجزاء ، بعد بالقياس
الى آخر .

الثالثة : انه يقبل التقدير . فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير ، متصل لقبوله الانقسام الى اجزاء ،
غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود . فهو الزمان . فلا يقال : انه الحركة . لان الحركة
ليست بكم فى ذاتها لعدم قبولها التقدير فى نفسها اذ لا يقال : حركة طولى بل حركة فى زمان
اطول او فى مسافة اطول ؛ نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا بحيث يكون تقيراً
لا يقع دفعة بل تدريجاً وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه ؛ بل من حيث عدم
الاستقرار .

بقى ان يقال : لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزائه فى الوجود لم يكن موجوداً ضرورة انه
لو كان موجوداً لاجتمع اجزائه فى الوجود . فلا يكون الزمان موجوداً .

لأنّ العدم كما كان قبل فقد يصحّ أن يكون بعد ، ولا نفس الفاعل لأنّه قد يكون قبل ومع وبعد . فإنّ هناك شيء آخر يتجدّد ويتصرّم . فهو غير قارّ الذات ، وهو متّصل في ذاته إذ من الجائز أن نفرض متحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حرّكته فيكون ابتداء حرّكته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث قبليّات وبعديّات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة . فظهر

فتقول : هذا الامتداد و ان لم يوجد في الخارج إلا أنه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تجتمع تلك الأجزاء معاً ، وكان بعضها متقدماً على البعض . ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء غير قارّ الذات يحصل في العقل بسبب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فإن الزمان كالحركة أمر مستمر في الخارج لأجزائه له لكن إذا حصل ذلك الأمر المستمر الغير المستمر في الخارج يحصل له امتداد في الذهن إذا فرض انقسامه يكون أجزائه لا يجتمع معاً ، وكان فيها تجدد وتصرّم . وهذا الامتداد ينطبق على الحركة والمسافة . ولا شك في أننا ندرك القبل امتداداً إلى الأزل ، ونحكم على أجزاء ذلك الامتداد بأن أحدها يتقدم على الآخر لو كان موجودة في الخارج . فدل ذلك على أن في الخارج شيئاً غير مستقر يكون ذلك الامتداد العاقل في العقل منه .

هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه إلا بدقيق النظر والتأمل . وهو معنى قولهم : الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وأنه يفعل بسلطانها الحركة بمعنى القطع ، وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسلطان الزمان كما أن النقطة يفعل بسلطانها الخط .

وعند ذلك يظهر اندفاع ما يقال : إن قوله : هناك شيء يتجدّد ويتصرّم . إن أراد به أن يتجدّد ويتصرّم في الخارج فلا شك أن المتجدّد غير المتصرّم و هما جزء الزمان فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على أجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك يناقض اتصاله في ذاته ، وإن أراد أنه يتجدّد ويتصرّم في العقل فهو باطل : أما أولاً : فلأنه لا يدل على وجود الزمان في الخارج . وأما ثانياً : فلأن المتصرّم هو القبل والمتجدّد هو البعد . والقبليّة والبعديّة اضافيان لا بد أن يكون معروضهما معاً في العقل . فلا يكون التجدد والتصرّم في العقل .

لأننا نقول : العقل يحكم بأنه متجدّد ومتصرّم لو كان موجوداً في الخارج وله أجزاء بالفعل فيه ، ولا يكون ذلك إلا بوجود أمر غير قارّ الذات وهو الزمان .

وكذلك ما يقال : الزمان إما مقدار الحركة بمعنى القطع ، أو مقدار الحركة بمعنى التوسط . و الأول ليس بوجود في الخارج ، والثاني لا يتجدّد ولا يتصرّم .

فالجواب : إن الراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وأنه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه .

واعلم أن في الدليل المذكور استدراكين :

أن هذه القبلية والبعديات متصلة اتصال المسافة . وقد تبين في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزئ . فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير . وهو المطلوب . فهذا ما في الكتاب .

واعلم أن الزمان ظاهر الإنية^(١) خفي الماهية . و الشيخ قدنبه على إنيته في هذا الفصل ، وسيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيته . ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخر بالإشارة . وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وإنما أوردناها هنا لاحتياجه إليها .

أحدهما : ان القدمتين القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا تدخل لهما في إثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر . نعم يمكن ان يقال : ان ايرادها لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل العاد .

وثانيهما : انه يمكن توجيه الدليل بوجهين :

الاول : ان وجود الحادث بعد ان لم يكن ، له بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية . و القبلية التي لا يجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان .

الثاني : ان الوجود العاد بعد ان لم يكن ، له قبل . وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان .

فلما كفي في الاستدلال عدم اجتماع القبلية و البعدية ، أو تجدد القبل و تصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة . و قد علم من هذا أنه لولا ايراد القدمتين لما احتج إلى إثبات القبل بالذات ؛ بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة . م

(١) قوله «واعلم ان الزمان ظاهر الإنية» أراد أن يبين أنه لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الاخر بالإشارة . قال : ان الزمان ظاهر الإنية خفي الماهية : أما أنه خفي الماهية فظاهر ، وأما أنه ظاهر الإنية فان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسباع والشهور والسنين .

فان قلت : هـ أن الزمان مطلقا ظاهر الإنية الآن وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل . فما هو ظاهر الإنية ليس بمطلوب من الفصل ، وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الإنية ، فالانصب التعبير عن الفصل بالإشارة .

فنقول : كون العاد مسبوقا بزمان ظاهر أيضا فان الحادث ما كان ثم كان . وليس معناه الآن هناك زمانا كان موجودا فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان . لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام في اعتراضه بعد . ثم لا يمكن أن يقال : كان معدوما ، أو كان الله تعالى موجودا . بين أن ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه اليه .

هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان تعقل . م

وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم أنه إنما نبه ههنا ^(١) على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فإنه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا ، وذلك لأن الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته ؛ بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر . فالقبلية والبعدية للشئيين بسبب الزمان . وأما للزمان فليس بسبب شيء آخر ؛ بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بهما لا شيء آخر . فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ، ولا يصح تعريف الزمان بهما ^(٢) لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان . وتميزهما عن سائر أقسام

(١) قوله «واعلم أنه إنما نبه ههنا» مهد مقدمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الإمام :

المقدمة الاولى: ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به أي الذاتيتين. فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه. فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في الزمان قبل الزمان الاخر ، وأما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجددة .
فلئن عاد السائل وقال : المتصرم إما أن يكون نفس المتجدد وهو محال ، أو غيره . وحشده يختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا .

فلنمد الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان . ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه . م

(٢) قوله «ولا يصح تعريف الزمان بهما» فرق بين التصديق بانية الزمان و تصور مهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر أن يصح تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما على وجوده ، لكن وقع الاستدلال بهما ولا يصح تعريفه بهما . فلا يقال : الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية . لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا .

ثم ان سئل وقيل : انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك ؛ بل بطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وقع التميز بانهما لا يجتمعان معا .

وأجاب : بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعية ينقسم في مقابلة اقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الأزمانية فيعود الدور .

فان قيل : كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب .

القبلية والبعدية بأنهما اللتان لا يوجدان معا ليس أيضا بتميز حقيقي لأنّ المبحر مجرهما في معانيهما المختلفة ؛ لكن لما كان الزمان معروف الإنية لم يلتفت إلى ذلك . والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان إضافتان لا يوجدان إلا في العقول لأنّ الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد إلا إضافة اللاحقة بهما ؛ لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء . ولذلك استدلل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه .

إذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأن هذه القبلية لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية أخرى ويتسلسل . و ذلك لأنّ الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته ، وتلحق ماسواه مما يقع

اجاب : بان الزمان لما كان معروف الإنية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الفرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه غفاء بيسط عبارات والكشف عن خبيات هي مناط الحكم فأخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك .

واعلم أن الشيخ عرف الزمان في الفصل الاتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا ، و اشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك .

المقدمة الثانية : ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافيتان لان القبل لا يكون قبل الا بالقياس الى بعده ، وكذلك البعد . وهما ليسا بموجودين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال . فيستحيل وجود القبلية والبعدية ، لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه .

وهي هنا سؤال وهو أن يقال : لما ثبت أن لا وجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك أن الامر الاعتباري لا يستدعي وجوده عروضه في الخارج . فهذا الكلام ينافي أوله آخره .

اجيب بوجهين :

أحدهما : انه ثبت أن معروض القبلية يتجدد ويتصرم ، ولا شك أن العدم لا يتجدد ولا يتصرم . فيكون موجودا في الخارج .

واعترض بأن الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضيهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم .

ويمكن أن يجاب عنه : بان التصرم هو القبل ، والتجدد هو البعد . والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لابد أن يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض في الخارج .

وثانيهما : أنه ثبت أن القبل لا يجتمع مع البعد . فعدم اجتماعهما اما أن يكون في العقل . و ليس

فيه بسببه في العقل . أمّا نفس القبلية فليس هو من الموجودات ^(١) المختصة بزمان دون زمان لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقله في جميع الأزمنة . وإن أخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به و لا يتسلسل ذلك ؛ بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني .

و يندفع أيضا اعتراضه بأنّهما إضافتان فيجب أن يوجدّا معا وقد قيل إنّهما لا يوجدان معا . هذا خلف . وذلك لأنّهما إضافتان عقليتان يجب أن يوجد معروضا هما في العقل ولا يجب أن يوجدّا في الخارج معا .

كذلك لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية ، و للاخر البعدية . أو في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج . و هذا منقوض بالعدم و الوجود فأنهما لا يجتمعان لا في الذهن ؛ بل في الخارج ؛ ولا يلزم منه ثبوت عدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع .

واعلم ان القبلية والبعدية لا يلحقان إلا اجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية و الاخر بالبعدية . فمعروضا هما أجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالي الإهانات فيثبت لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان .

إذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين واتجاه أن يقال للشارح : معروض القبلية و البعدية على ما صرح به [أجزاء الزمان و هي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما . أو يقال : معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان . فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وإنه محال .

والحاصل : أن القبلية والبعدية لكونهما اعتباريتين لا يدلان على وجود معروضيهما بل ليس يجوز أن يوجد معروضا هما في الخارج .

والجواب : أن المراد بالمعروض ههنا هو متعلقهما لا محلّهما فان محلّهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي ما يعرض القبلية و البعدية بسببه فانها إننا عرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الوجود . فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا . و الى هذا المعنى أشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال : الإمكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لامعالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه . م

(١) قوله «أمّا نفس القبلية فليس هو من الموجودات» حاصل الجواب أن القبلية أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج ، لكن لها اعتباران :

أحدهما : من حيث عروضها لأجزاء الزمان بحسب الذات . وحينئذ لا يكون في زمان آخر . والثاني : من حيث ذاتها فهي توجد في الذهن . ووجودها في الذهن يكون في زمان . فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار . فالقبلية لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . و في قوله : لا يتسلسل

ويندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبليّة^(١) الوجوديّة للزم اتّصاف المعدم بالموجود . وذلك لأنّ العدم المقيّد بشيءٍ ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء . و يصحّ لحق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول .

ثمّ إنّهُ اشتغل بالمعارضة^(٢) : فقال : سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث و وجوده بعينه . فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر .

قال : والفرق بأنّ الزمان متقضى لذاته فلذلك استغنت القبليّة والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبليّة والبعدية العارضتان لغيره عنه . ليس بمفيد لوجهين : الأول : أنّ أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية استحالة تخصّص بعضها بالتقدّم دون

لطيفة وهي أن المشهور أن التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس محالاً فينبى بقوله . و لا يتسلسل : أن معنى ذلك ليس أن الأمور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بحال ، بل المراد أن زهاب السلسلة في الأمور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن . و الذهن لا يقوى على اعتبار أمور غير متناهية فإذا انقطع انقطعت السلسلة . م

(١) قوله « ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتّصف بالقبليّة » أى انهم قالوا : عدم كل حادث قبل وجوده . فقد و صفوا العدم بالقبليّة . فلو كانت وجودية لزم اتّصاف المعدم بالموجود و انه محال .

والجواب : أن القبليّة أمر اعتبارى فيصح لعوقها لالعدم المطلق بل العدم المقيّد بالعادث . فلو قيل : هذا ينافى ما ذكر من أن معروض القبليّة ليس هو العدم .

فتقول : المراد منه معروض القبليّة بالذات كما بيناه .

واعلم أن الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجبه لها أصلاً . فان كلام الامام ليس إلا أن القبليّة والبعدية ليستا من الوجودات الخارجيّة . فلا يجب أن يكون الموصوف بهما أمراً موجوداً في الخارج . فلا يلزم أن يكون قبل كل حادث أمر موجود في الخارج موصوف بالقبليّة . والشارح في تلك الاجوبة مازاد عليه إلا أنها أمر اعتبارى وكونه أمراً اعتبارياً لا ينافى عدمها في الخارج بل يستلزمه .

والجواب أنها وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنها متملقة بأمر خارجى . فيدل على وجوده كما مرمراراً . م

(٢) قوله « ثم انه اشتغل بالمعارضة » هذا نقض إجمالى ، وتقريره : أن الدليل الذى ذكر تمويه ليس بصحيح بجميع مقدماته . والآن لم يكون للزمان زمان آخر . وذلك لان بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر ، وليست هذه القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين فان أجزاء الزمان لا يوجد مما فان

البعض الآخر ، وإن لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهية فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركبا من آتات . الثاني : أن تجويز وجود قبلية و بعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغيرهما يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما .

قال : وأيضا إن قيل في الفرق : إن القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوqa بجزء آخر ، ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لأنه ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث ، أجب بأن معنى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد ، وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما . فكان المعلوم منه

لم يحصل هذا النوع من القلية إلا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر .

وأنت خبير بأن هذا النقض لا يرد الأعلى أول التوجيهين لأعلى الثاني .

ثم قد يمكن أن يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وجهين : الأول : أن الزمان ينتقض لذاته بمعنى مهيته وحقيقته يقتضى بذاتها أن يكون بعض أجزائها قبل البعض فاستغنت القلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر ، وأما الحركات فليست كذلك لأن الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس . فلا جرم لم يكن كونها قبل و بعداً لنفس ذاتها . فلا بد أن يكون لا مر آخر .

والجواب عن هذا الفرق من وجهين :

أحدهما : أن أجزاء الزمان إما متساوية أو مختلفة في المهيته . فإن كانت متساوية في المهيته استحال أن يكون بعضها مقدماً لذاته و بعضها متأخراً لذاته إذا الاشياء المتساوية في المهيته يجب أن يكون متساوية في اللوازم ، وإن كانت متخالفة في المهيته لزم أن لا يكون متصلا واحداً بل مشتملا على أجزاء بالفعل ويكون مركبا من آتات لأن كل جزء من الزمان موجود بالفعل . فلو قبل القسمة يكون أجزائه المفروضة بعضها مقدما وبعضها متأخراً لأنه غير قار الذات . والتقدير أن التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الأجزاء في المهيته . فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على أجزاء بالفعل و المقدّر أنه جزء واحد . هذا خلف . فإن امتنع أن يقبل القسمة فيكون آنا .

وثانيهما : أنا سلمنا أن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته ؛ لكن حصل منه أن المقدم الذي لا يجامع التأخر يمكن أن لا يكون باعتبار زمان محيط بالمقدم والتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون مقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما .

الفرق الثاني : لما اعتقدنا أن كل جزء من أجزاء الزمان مسبوq بجزء آخر كفى ذلك في حصول

أنّ اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الأمس وحينئذ يعود السؤال ، وإن لم يكن معناه أنّه لم يوجد معه ؛ بل كان معناه أنّه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضي أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر .
قال : والقول بمعينة الزمان للحركة أيضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر .

والجواب : (١) أنّ الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد . وذلك

القلبية والبعدية اذ معنى يكون اليوم متأخراً عن الامس أنه غير حاصل عند حصول الامس . واما تتم فلما لم تثبتوا قبل أول الحوادث شيئاً أصلاً لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء . حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلًا عند حصول ذلك الشيء . فلما كفي في حصول القلبية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقاً بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معاً لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر ، ويفتقران في الحوادث اليه . فظهر الفرق .

وتفسير الجواب عنه ظاهر ؛ الا ان قوله « وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس » ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه أنه لم يوجد معه كيف يفرض أن معناه ليس كذلك بل شيء آخر .

فالاولى ان يقال : كما ذكره الامام : لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ان اليوم لم يوجد مع الامس والا لكان اليوم متأخراً عن الغد لانه لم يوجد معه ؛ بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس . ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان . سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس ؛ لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم أو نفس امس ؛ بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لم يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان . وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر . م

(١) قوله « والجواب » تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي : ان الموجود الغير القار الذات لاشك ان اجزائه لا يجتمع في الوجود معاً فيكون بعضها قبل وبعضها بعد .

فمنه : ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة أمر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوماً و امساً ، وحكم العقل بان اليوم متأخر والامس متقدم لا يتوقف على ملاحظته أمر آخر غير مفهوم اليوم والامس ، بل مجرد تصورها كما في ذلك .

ومنه : ما يحكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظته شيء آخر . كالحركة فان كل جزء يفرض منها بعقل متقدماً وتأخراً ، واما يحكم العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه في زمان متقدماً وتأخراً .

اذا تمهد هذه المقدمة فنقول : الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل . واذا فرس العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليساً أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها

الاتصال لا يتجزئ إلا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل ، و ليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة . ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم و التأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء و تصوير الأجزاء بسببهما متقدماً ومتأخراً ؛ بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم و تأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر . هذا معنى لحوق التقدم و التأخر الذاتيين به . و أمّا ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإثماً يصير متقدماً ومتأخراً بتصور عروضهما له . و هذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم و التأخر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره . فإننا إذا قلنا اليوم أمس . لم نحتاج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر أمّا إذا قلنا العدم والوجود . احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما

متقدماً والبعض الآخر متأخراً كالسواد و البياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما أسود وأبيض . فليس معنى قولنا : التقدم و التأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج ، و القبلية و البعديّة . أمران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان ، و تلك الاجزاء يقتضيها اقتضاء العلة للمعلول ؛ بل معناه ان اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتاج في تصور تقدم بعض الاجزاء و تأخر بعضها ؛ بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض الآخر متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها و تأخر البعض بل انما يتصور متقدماً او متأخراً لوقوعه في زمان متقدم او متأخر ولهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى الزمان . فاذا قيل : لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث . فيقال مثلاً : لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو ، وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو . فان رجع وقال : لم كانت تلك الواقعة سابقة . يقال : لانها كانت امس و هذه كانت اليوم فوقف السؤال قطعاً .

و بهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال : اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضى بعضها التقدم وبعضها التأخر .

لانا نقول : هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج و يكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتأخر ، و ليس كذلك . فليس معنى عروض التقدم و التأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها و تأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار و كون مهيتها هي عدم الاستقرار .

حتى يصير متقدماً . وأما المعية : فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهي متى ذلك الشيء ، والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد وهو زماناً . ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يفاير الموصوفين بالمعية ، و يحتاج في الثانية .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا للذي قوة تغير حال أعني الموضوع فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية . وهذا الاتصال يحتمل التقدير فإن قبلاً قد يكون أبعد وقبل قد يكون أقرب فهو كمقدّر للتغير . وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان) ❖ يريد بيان ماهية الزمان ^(١) و تقريره أن التجدد و التصرّم اللذين نبه على

وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ، ودفع جواب الاول من جوابيه ، و لم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القلبية و البعدية اللتين لا يجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان : أما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد ، و اما في غيره فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد .

واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة في الزمان ومعية الشيئين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخر : اي كونها في زمان واحد . والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية فانه لا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان .

(١) قوله « يريد بيان مهية الزمان » قد علمت ان قبل كل حادث امرأ متجدداً متصراً . والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير . فالتغير ههنا لا يكون الاعلى سبيل التدريج وهو الحركة . والحركة لابد لها من متحرك . فالزمان يتعلق بحركة وجسم متحرك . ثم ان كل زمان فرض فهو حادث ، وكل حادث فقبله زمان ، وكل زمان قبله زمان آخر . فالزمان متصل لا الى اول . فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المستديرة و هو محتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطقية نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص . ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد . م

وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغير حال ، و تغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع . فهذا الاتصال إذن متعين الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغير فيه . ومثل هذا التغير الواقع لادفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة متحركة والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان ، وكل زمان له أول فهو حادث . فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله . ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا إلى أول ، والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تنهاى الامتدادات ، ولما سيأتى في النمط السادس . فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية . وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل . فالزمان كم يقدر التغير أعنى الحركة . وهذه ماهيته . وعند تبينها صرح بتسميته فقال : « وهذا هو الزمان » ثم ذكر تعريفه فقال « وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة ^(١) بل من جهة التقدم و التأخر اللذين

(١) قوله « وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة » الحركة لا يقبل الزيادة و النقصان لذاتها ؛ بل لمسافة أوزمان فاننا لو فرضنا حركتين أحدهما فى فرسخ والاخرى فى فرسخين ، و لا ينظر إلى المسافة و الزمان ، و لا يعلم طول إحديهما و قصر الاخرى فكمية الحركة إنما هى من جهتين من جهة المسافة ، و من جهة الزمان :

أما من جهة المسافة فلانها كم ينطبق عليها الحركة . فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة . فيعرض لها الكمية بحسب المسافة . ولنا نقول : إن للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية أخرى بل كمية الحركة هى كمية المسافة وإنما الزيادة و النقصان يعرضان الحركة للكمية المسافة كما فى السواد الحال فى الجسم .

و أما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى أن الحركة فى نصف الزمان نصف الحركة فى كل الزمان . فلما كان الزمان كمية الحركة و كمية الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم و التأخر اللذين يجتمعان . ضرورة أن المسافة ينقسم إلى متقدم و متأخر فى الوضع يجتمعان معافى الوجود . وجهة الزمان جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان . فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم و التأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة . و الزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان . م

لا يجتمعان ، و ذلك لأنّ للحرّكة كميّة من جهة المسافة فإنّ الحرّكة تزيد بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها ، و كميّة من جهة الزمان لأنّ الحرّكة تزيد بزيادة الزمان و تنقص بنقصانه . و للمسافة أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّما وضعيا يوجد المتقدّم والمتأخّر مجتمعين في الوجود والحرّكة تتجزّئ ، بتجزّئة المسافة ويصير بعضها متقدّما وبعضها متأخّرا بإزاء تقدّم أجزاء المسافة و تأخّرها إلّا أنّ المتقدّم و المتأخّر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدّم و المتأخّر من المسافة . والزمان هو كميّة الحرّكة لا من جهة المسافة ؛ بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان . فهذا بيان ما ذكره هيننا .

وقد قال في الشفاء^(١) بهذه العبارة : و أنت تعلم أنّ الحرّكة يلحقها أن تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر و إنّما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها في المتقدّم من المسافة ، والمتأخّر ما يكون منها في المتأخّر من المسافة ، لكنّه يتبع ذلك أنّ المتقدّم للحرّكة لا يوجد مع المتأخّر منها كما يوجد المتأخّر والمتقدّم من المسافة معاً فيكون للمتقدّم والتأخّر للحرّكة

(١) قوله « و قد قال الشيخ في الشفاء » التقدّم و التأخّر في الحرّكة تابعان إما للتقدّم و التأخّر في المسافة ، أو للتقدّم و التأخّر في الزمان . فكما أن المسافة إذا انقسمت إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحرّكة بحسب ذلك الاقسام إلى متقدّم و متأخّر ، كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدّم و متأخّر انقسمت الحرّكة الى متقدّم و متأخّر بحسب ذلك أيضا حتى أن المتقدّم من الحرّكة هو ما حصل في المتقدّم من المسافة و الزمان ، و المتأخّر من الحرّكة ما يحصل في المتأخّر من المسافة أو الزمان ، لكن المتقدّم و المتأخّر من المسافة يجتمعان معا في الوجود من الحرّكة . و من الزمان لا يجتمعان ، فيكون للتقدّم و التأخّر في الحرّكة خاصية من جهة ما هما أي التقدّم و التأخّر للحرّكة لا من جهة ما هما للمسافة . وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكونان أي المتقدّم و التأخّر معدودين بالحرّكة فإنا نعد المتقدّم و المتأخّر بحسب أجزاء الحرّكة حتى أن الحرّكة اذا تجزأت فهما كانت أكثر كان عدد المتقدّم و التأخّر أكثر ، وان كانت أقل كان عددهما أقل . فعدد الاجزاء المتقدمة و المتأخّرة من الحرّكة هو الزمان كما ان الحرّكة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان . فالزمان عدد الحرّكة اذا انقسمت الى متقدّم و متأخّر تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزمان . و هذه السكّة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف هيننا الزمان بالتقدّم و التأخّر في المسافة لا في الزمان لثلا يلزم الدور . بخلاف ما في الاشارات فانه قال : من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدّم و التأخّر الزمانيين . فهو مستلزم للدور . فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء . م

خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدّم والمتأخّر. فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم وتأخّر، ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة. والزمان هو هذا العدد أو المقدار. فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر لا بالزمان بل في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً بالدور.

هذه عبارته. وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء.

وغرضي من إيراده هذه النكتة الأخيرة.

(إشارة)

(كلّ حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلًا. وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن في نفسه. فقد قيل: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه، وإنّه غير ممكن في نفسه لأنّه غير ممكن في نفسه. فبيّن إذن أنّ هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه، وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده في موضوع؛ بل هو إضافي. فيفتقر إلى موضوع. فالحادث تتقدّمه قوة وجود وموضوع)

يريد بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة^(١) وتقريره أنّ كلّ حادث

(١) قوله «يريد بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة» العادت قبل وجوده أما ان يكون ممكناً ان يوجد، او مستمناً ان يوجد. والممتنع ان يوجد لا يوجد. ولو وجد لزم الانقلاب. فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد. فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود، وعدم القدرة بعدم الامكان. و لو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تمليل الشيء بنفسه، و أيضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه، و كونه مقدورا بالقياس الى القادر.

لا يقال: سيجيء أن الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه أمر للشيء. في نفسه. لاننا نقول: المراد ان الامكان امر للشيء. لا بالقياس الى القادر فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذ إما أن يكون جوهرًا لافى موضوع، أو عرضًا فى موضوع. والاول باطل لانه أمر إضافي و الامور الإضافية لا يكون جواهرًا. فهو إذن عرض موجود فى محل. إن قيس إليه فهو موضوع له، وإن قيس إلى العادت. فهو مادة إن كان صورة، و موضوع ان كان عرضًا. فقد بان أن

فهو قبل وجوده إمّا متنع الوجود ، و إمّا ممكن الوجود و الأوّل محال ، والثاني حق .
 فإذن له إمكان وجود قبل وجوده . و ليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه لأنّ السبب
 في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه ، و السبب في كون غير المحال
 مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه . و الشيء لا يكون سبباً لنفسه ، وأيضا كونه ممكنا
 أمر له في نفسه ، و كونه مقدورا عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه . فإذن كونه ممكنا
 هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه . و هذا الإمكان ليس شيئا معقولا بنفسه لأنّ الإمكان
 يكون لشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال : البياض يمكن أن يوجد ، أو بالقياس إلى

كل حادث فهو مسبوق بإمكان مقارن للعدم و هو قوة الوجود ، و مادة و هي موضوع تلك
 القوة .

ولا يغني عليك أن المقدمة القابلة بان الإمكان ليس نفس القدرة لوحدها من البين لثم البيان
 دونها إلا أنه لما كانت القدرة سابقة على وجود العاوت كما أن الإمكان سابق عليه فربما يذهب
 الوهم إلى أنه هي . فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان

و كأن سائلا يقول : المراد بهذا الإمكان إما الإمكان الاستعدادي ، وإما الإمكان الذاتي .
 فان كان الاول فلا نسلم أن كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود .

قوله «ان كل حادث فهو قبل وجوده إما ممكن الوجود أو متنع الوجود » قلنا : لانسلم الحصر . و
 هو ظاهر : وإن كان الثاني فلا نسلم احتياجه إلى محل غير الممكن بل من المحال أن يقوم بغير الممكن
 و إلا لكان الممكن في نفسه غير ممكن .

اجاب عنه بقوله : و اعلم أن كل إمكان . و هو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفاء
 وتقريره : أن المراد بالإمكان الذاتي وهو محتاج إلى محل غير الممكن لان الإمكان الذاتي هو
 بالقياس إلى الوجود . و الوجود إما بالذات أو بالعرض . و الوجود بالذات هو كون الشيء في
 نفسه ، و الوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم أبيض . فالممكن أن يوجد إما
 يمكن أن يوجد شيئا آخر . أو يمكن أن يوجد في نفسه . فان كان يمكن أن يوجد شيئا آخر فلا
 بد في وجوده من ذلك الشيء حتى يمكن أن يكون شيئا آخر

كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض . لان الإمكان هنا إضافة إلى وجوده لا ببيض و هو
 وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر .

وهكذا ما يقال : الجسم يمكن أن يوجد له البياض . فليس معناه إلا أن الجسم يمكن أن يكون
 موجودا آخر و هو أبيض . و العرض من قوله : فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر
 له ، أو بالقياس إلى صيرورته موجودا آخر . التعبير عن معنى الموجود بالعرض بعبارتين متقاربتين المعنى
 فان احديهما : أن الوجود بالعرض هو أن يوجد شيء لشيء آخر و ثانيهما : أن يوجد شيء لشيء آخر . ولا شك

صيرورته شيئاً آخر كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض . فإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر . فهو أمر إضافي . والأُمُور الإِضافيّة أَعْرَاضٌ . والأَعْرَاضُ لا توجد إلّا في موضوعاتها . فإذن الحادث يتقدّمه إِمكان وموضوع . وذلك الإِمكان قوّة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه . فهو قوّة وجود . والموضوع موضوع بالقياس إلى الإِمكان الّذي هو عرض فيه ، وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً ، ومادّة بالقياس إليه إن كان صورة . فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم أنّ كلّ إِمكان فهو بالقياس إلى وجود . والوجود إمّا بالعرض كوجود الجسم الأبيض ، وإمّا بالذات كوجود البياض .

أنه متى وجد شيء . لشيء يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر ، وبالعكس .

وكما يمكن أن يقال : الماء يمكن أن يصير هواء . فإن الإمكان فيه بالقياس إلى وجود الهوائي للمادّة المائية وهو وجود لها بالعرض .

وكما يقال : المادّة يمكن أن تكون موجودة بالفعل أي يمكن أن يوجد لها الصورة . فالإمكان بالقياس إلى وجود الصورة للمادّة الّذي هو وجود للمادّة بالعرض لا وجودها في نفسه . فهذه الإمكانيات يستدعي شيئاً حتى يمكن أن يوجد شيئاً آخر ، أو يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها . هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض .

وأما الممكن أن يوجد في نفسه فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره أو مع غيره ، وإما بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره .

وإن كان بحيث متى وجد كان قائماً بغيره أو مع غيره فهذا الممكن إن كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكن أن يوجد لكنه إذا كان موجوداً لا يوجد إلا في غيره أو مع غيره . فلما أمكن أن يوجد قبل حدوثه قائماً بغيره أو مع غيره (وإنما يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وجد ذلك الغير ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه) فيكون ذلك الغير موجوداً مع إِمكان وجوده وهو موضوعه .

وقوله : و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء . إنما يصح في العادّات الّذي يوجد في شيء . وإما الّذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس بحامل وجوده . لأن موضوعه ذلك الشيء ، و هو ليس بحامل وجوده .

وإن كان بحيث متى وجد كان قائماً بذاته من غير تعلق بغيره امتنع أن يكون حادثاً إذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه إِمكان وجود ليس بالعرض والإلّكان له موضوع . فيكون الممكن مسبوّقاً بموضوع يتعلّق به إِمكانه . والتقدير أن لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات . فيلزم أن يكون إِمكان

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له ، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن يصير موجودة بالفعل . وظاهر أن جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها . وهو محلها .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو إما أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع ، أو في مادة ، أو مع مادة كما يقال : البياض يمكن أن يوجد أو يكون ، وكذلك الصورة و النفس . و حكم هذا

وجوده جوهرًا قائمًا بذاته ؛ لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر . فهذا الممكن إما أن يفتق أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً ، فقد ظهر أن إمكان وجود الحادث إما إمكان وجوده بالعرض و هو إمكان وجود شيء لشيء ، أو إمكان وجوده بالذات وهو إمكان وجود شيء في الأشياء أو مع شيء . وإيا إمكان فهو محتاج إلى موضوع موجود معه .

وبالتفصيل : الأشياء ، الحادث إما أعراض ، أو صور ، أو مركبات ، أو نفوس . فالأعراض والصور إمكان وجودهما هو إمكان وجودهما في جسم أو مادة . وإمكان وجود المركبات هو إمكان وجود صورها في موادها . وأما إمكان النفوس فإمكان وجودها متعلقة بما يصلح أن يكون آلة لها في الاستكمال . و جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو المطلوب . وأنت بأدنى تأمل تعلم أن القسم الأول يرجع إلى الثاني وبالعكس . فقد كفي أحدهما في البيان . فان قيل : لو كان هذه الإمكانيات التي هي قبل وجود الحادث إمكانيات ذاتية لم يختلف بالقرب والبعد ؛ لكنها يختلف بالقرب والبعد فان إمكان وجود النفس مثلاً بالقياس إلى الهيولى أبعد ، وبالنسبة إلى العناصر بعيد . وإلى المعادن فيه بعد ، وإلى مادة النبات فيه قرب ، وإلى النطفة أقرب ، ثم إلى العلقة ، ثم إلى الضفة ، ثم إلى اللحم . فإمكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون إمكاناً ذاتياً .

أجاب بقوله : وإمكانيات هذه الأشياء .

وتحرير الجواب أنه قد ظهر أن كل واحدة من هذه الإمكانيات هو إمكان وجود شيء في شيء أو مع . وله اعتباران :

أحدهما : من حيث تعلقه بالشيء الخارجي . وبهذا الاعتبار إذا قارن عدم يسمى قوة يختلف قرباً وبعداً ويكون قول الإمكان على مراتبهما بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد . ولا شك أن ذلك لا يكون إلا بحسب اختلاف استمدادات متعاقبه على ذلك الموضوع . فالإمكان الذاتي أيضاً يختلف من حيث تعلقه به .

الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأول . ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإمّا أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لاعلاقة له بشيء من الموضوع و المادة . ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثا لأنه لو كان محدثا لكان مسبوقا بإمكان لامحالة . كما مر . وإمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع إذ لاعلاقة له بشيء . فيلزم أن يكون جوهرًا قائما بنفسه ؛ ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً إلى الغير ، والإمكان مضاف . فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر . وإذا لم يكن حقيقته فهو عارض له . وقد فرض غير عارض لشيء . هذا خلف .

وثانيهما : من حيث وجوده في نفسه . وبهذا الاعتبار أمر لازم لهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف أصلا كالوجوب والامتناع . فقد علمت أن عدم اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينفي اختلافه نظراً الى وجود موضوعه .

بقي على الاستدلال منقح : وهو أنا لانسلم أن الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان إمكان وجوده إما جوهرًا وإما عرضًا . وإنما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج . وهو ممنوع .

وجوابه : أنه لما ثبت أن هذا الإمكان هو إمكان وجود شيء في شيء . فلا يخلو إما أن يكون موجوداً في الخارج أو لا يكون . وأياً ما كان كان محتاجاً الى موضوع موجود في الخارج . أما إذا كان موجوداً فظاهر ، وإما إذا لم يكن موجوداً فإنه متعلق بالأمر الخارجى . فمن حيث تعلقه به يستدعى وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتأخر .

وهذا الجواب وإن كان يفيد الشارح في دفع اشكالات الامام ؛ لكنه لا يتم في التعليل . لان المنع ينتقل الى مقام آخر : وهو أنا لانسلم أن الحادث له قبل وجوده إمكان وجود شيء في شيء . وإنما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء . وبيانه كما ذكره يتوقف على كون الإمكان إما عرضاً أو جوهرًا . وهو أول السئلة .

لا يقال : كل حادث فهو يوجد في شيء أو مع شيء . لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا . والا أمكن وجوده قبل حدوثه ؛ لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرًا قائمًا بذاته من غير تعلق بشيء . فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهرًا قائمًا بذاته ، وإنما يمكن قبل وجوده جوهرًا قائمًا بذاته لو كان موجودا . ضرورة أنه لو لم يكن موجودا لا يمنع أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته . فيلزم أن يكون قبل وجوده موجودا . هذا خلف . وإذا ثبت أن كل حادث لا يوجد الا في شيء . أو مع شيء . فلا يكون إمكانه الإمكان وجود شيء في شيء . أو مع وهو المقصود . لانا نقول : الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لاني وقت العدم فيمكن أن يكون جوهرًا قائمًا

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً فهو إن كان موجوداً كان دائماً الوجود ، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود . وقد ظهر من ذلك أن الأشياء العائدة تكون إما أعراضاً ، أو صوراً ، أو مركبات ، أو نفوساً توجد مع المواد وإن لم تكن حالة فيها . وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة . فيقال : هذه الوجودات في موادها بالقوة . وهي تختلف بالبعد والقرب ، ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل . وإتباع اسم الإمكان عليها بالتشكيك . و أما إمكان

بذاته قبل وجوده وإن لم يكن أن يكون بشرط أن يكون قبل وجوده . وهذا المنع وارد على الشق الاول أيضاً فإن المستنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لافى وقته . فيمكن أن يوجد الغير ويقوم به . قال الشيخ في الشفاء : لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لابد أن يكون امراً موجوداً . فانه لو لم يكن امراً موجوداً لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود .

وفيه نظر : لانا نقول : لانسلم أن امكان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يكن الحادث ممكن الوجود ، وانما يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل الخارجى . وهو ممنوع لان المعنى ليس بوجوده فى الخارج وزيد اعمى فى الخارج .

والاولى أن يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى : بان يقال : لاشك فى امكان الحادث . فامكانه إما أن يكون كافياً فيضاً وجوده عن البعد ، أولاً . فان كان كافياً يلزم قدم الحادث . وهو محال ، وإن لم يكن كافياً بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط إما أن يكون قدماً أو محدثاً . لاسبيل الى الاول والالزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط محدث آخر وهكذا الى غير نهاية .

ثم ان وجود الحادث إما أن يتوقف على وجود تلك الشروط الغير المتناهية . وهو محال والا لزم التسلسل فى امور موجودة مترتبة ، أو على عدمها فاما أن يكون مطلق عدم وهو أيضاً محال والالزم قدم الحادث ، أو عدمها اللاحق فكل شرط يكون معداً لاننا ننسى بالبعد الا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق ككون الجسم فى اوساط الاحياز فانه لابد منه لكونه فى منتهى الاحياز . لايبنى أن الكون فى المنتهى لا يكون الا اذا كان فى الوسط والالزم كون الجسم فى مكانين مما وهو محال ؛ بل بمعنى أنه يكون فى الوسط و يعدم فيه حتى يمكن أن يكون فى المنتهى . فهذه الشروط التسلسلية كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة . فلا بد أن يحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة . فذلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه غير موجود بعد ؛ بل بوجود آخر . وذلك الموجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث أولاً . و

الموجودات الممكنة في أنفسها فهي أمور لازمة ماهياتها عند تجربتها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها ، وكذلك الوجوب والامتناع ؛ إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد ، والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج ، والموصوف بالأمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها . وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها . فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الإشكالات التي توردها [نورد هاخ] . هيهنا .

الثاني ضروري البطلان . فتمين الاول وهو الذي سميت مادة . وتلك الحالة القربة إمكانا استعداديا .

وسئلت بعض العلماء : لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات ؟ .

فقال : الاستعداد الناقص يزول ، وأما الاستعداد التام فلا يزول . وهذا مثل النطفة فانها اذا حصل لها استعداد أن يكون علقه وجب أن يزول عنها استعداد النطفة فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة النطفة لم يزول عنها صورة النطفة بناء على أن إفاضة الصورة بحسب الاستعداد . فبعد حصول استعداد صورة العلقه فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ، ثم اذا حصل لها استعداد المضية زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها . وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية .

قلت : انهم قالوا : كل صورة سابقة فهي معدة لاحقة . فالنطفة مالم تتصور بصور عده في الاطوار لم يتصور بالصورة الانسانية ولا شك أن الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة . ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحقة . فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة . قال : ليست صورة السابقة موجبة للاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاضاع يحصل بواسطتها للبيولي حالة هي استعداد الصورة اللاحقة .

و فيه نظر : لان الصورة السابقة اما أن يكون لها دخل في الاستعداد أو لا . فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة . وان كان لها دخل يلزم انتفائه بانتفائها .

والتحقيق : أن الاستعداد مقول بالاشتراك على معينين : أحدهما الاستحقاق ، والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة . فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعاً . واما الكيفية المقربة فهو منفية عند الحدوث لما تحقق .

ومن محققى هذا الفن من سمعته يقول : ان للمعد عديمين : عدم سابق ، وعدم لاحق . كما ان لزيد عديمين عدم سابق أزلي ، وعدم لاحق إذا مات . فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق . والشرط قسمان : شرط معد وهو ما لا يجتمع مع الشروط ، وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه . وتحقيق الأعداد تقرب تأثير العلة الى المعلول . والأعداد بالفاوسية : آماده گردانیدن يعنى ماده را از جهت تأثیر مؤثر آماده میگرداند . ولا شك أن المعد يقرب الى الوجود فان أمس مقرب لليوم . فلولم يوجد

فظهر منه أن قول الفاضل الشارح^(١): الشيء قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالإمكان ، ثم معارضته ذلك بأنه موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ، ثم معارضته للمعارضة بالمتمتعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفياً صرفاً . خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبار العقلية و الأمور الخارجية . و أما قوله : لو كان الامكان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً . و الأول محال لكونه وصفا لغيره ، و الثاني محال لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان مكان إمكان .

فالجواب عنه : أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي : فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو إمكان ؛ بل هو إمكان وجود في الخارج ،

امس لم يوجد اليوم . فالمد يد بحث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا يبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفت الكيفية الاستعدادية . و انما أطينا في هذا المقام ولم نحتز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثارالاهام ، و مزال الاقدام . م
(١) قوله « فظهر منه أن قول الفاضل الشارح » قال الامام : القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفى محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالإمكان أو بغيره .

فان قيل : الحادث قبل وجوده اما نفى محض أولا . وأياً ماكان فما ذكرتموه ساقط أما اذا لم يكن نفياً محضاً فظاهر ، و أما اذا كان فلانه حينئذ يصح الحكم عليه بكونه نفى محض أجاب : بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ و ضيق العبارة ، و أما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء . فلا يصح الحكم عليه . ضرورة أن الحكم يستدعي المحكوم عليه ، و إذا لم يكن هناك محكوم عليه استعمال الحكم قطعاً .

ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر و متميز عن عدم فلا يكون نفياً محضاً . و عارض هذه المعارضة بان المتمتع يميز عن الممكن مع أنه نفى محض . وهو نقض إجمالي سهى الامام في تسية معارضة .

و جوابه : ان الحكم على المعلومات إنما لا يصح بالامور الخارجية ، و أما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع فيصح . و منشأ الخبط عدم الفرق بين الخارجيات والاعتبارات . و نقول أيضاً : ان أردتم بقولكم : الحادث قبل حدوثه نفى محض وليس بشيء . أنه كذلك في العقل فهو ممنوع ، و ان أردتم به أنه كذلك في الخارج فسلم ؛ ولكنه لا نسلم أنه لا يصح الحكم عليه بالإمكان حينئذ وهو ظاهر .

ثم قال : لم قلتم بان الامكان أمر موجود ؟ . و مما يدل على انه ليس بموجود وجوه :

أحدها : أنه لو كان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وهما باطلان .

و جوابه : أن إمكان الحادث أمر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي . فله اعتباران :

ولتعلّقه بذلك الشيء يدلّ على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ، و من حيث كونه قائما بالفعل [بالعقل خ] موجود في الخارج . وله إمكان آخر يعتبره العقل . و ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مرّ في التقدّم .

لا يقال : وجود شيء في العقل دون الخارج جهل .

لأنّ الجهل هو وجود صورة في الذهن على أنّها صورة لموجود خارجيّ مع عدم المطابقة ، والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على أنّها صورة شيء في الخارج ؛ بل على أنّها أحكام موجودات في الخارج ، وأحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي

أحدهما : من حيث انه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بوجود في الخارج الا أنه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجى كما ان الاعداد كالعنى امور اعتبارية لكنهما من حيث تعلّقها بموجودات خارجية تستدعى وجود معروضاتها .

وقوله : بل هو امكان وجود في الخارج . مستدرك ؛ بل لا معنى لقوله : هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا : أن الامكان من حيث تعلّقه بشيء خارجي ليس بوجود وهو امكان . ومن البين أن لا طائل تحته ، والمراد أن لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج . وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال : صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج ، بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج ؛ لكن هذا المعنى لا يتعلق بحقيقة تعلّق الامكان بالشيء الخارجى . فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج ؛ وليس بوجود في الخارج .

وثانيهما : من حيث ذاته . وأنه أمر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل . وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل . واذا اعتبر وجوده ونسبته الى مهيته يمرض له امكان آخر ؛ لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار .

لا يقال : الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الإشكال في انها اما واجبة أو ممكنة والانعصולה في العقل جهل .

لانا نقول : لانسلم انها ان لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلا . وانما يكون جهلا لو كان حصولها في العقل على أنها صور لا مور خارجية . وليس كذلك ؛ بل حصولها في العقل على أنها أحكام موجودات في الخارج أى هوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل . فالموارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث إنها أحكامها وعوارضها ، وموجودة في الخارج من حيث إنها محكوم عليها أى من حيث إنها أشياء و موجودات في العقل من شأنها أن يحكم عليها بشيء و بوصف بشيء .

والعاصل : أن الامور الاعتبارية لها حيثان : من حيث انها صفات الموجودات ، و من حيث انها

أحكام ؛ بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها .
و أمّا قوله : إمكان الحادث لايجوز أن يكون حالاً فيه لأنّ الحادث قبل وجوده
يُمتنع أن يكون محلاً لشيء ، ولايجوز أن يكون حالاً في غيره لأنّ نعت الشيء لا يكون
حاصلاً في غيره .

فالجواب : أنّ إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه . فإنّ معناه كون ذلك
الشيء في موضوعه بالقوّة . وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، و صفة للشيء من حيث
هو بالقياس إليه . فبالاعتبار الأوّل يكون كعرض في موضوع ، و بالاعتبار الثاني يكون
كإضافة لمضاف إليه . ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلّا في غيره لم يمتنع أن يقوم
إمكانه أيضاً بذلك الغير .

و أمّا قوله : لما كان الإمكان صفة إضافية مستدعية لوجود المتضايين فهو إنّما

أشياء من شأنها أن توصف . وهي من هذه الحشية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج .
ولا يستراب في أن قوله : و أحكام الموجودات . الى آخره . زائدة لادخل له في جواب
السؤال ؛ بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بأية حشية تؤخذ إما أن يكون موجوداً
في الخارج أو في العقل . وأياً ماكان يلزم أن يكون موجودة في الخارج : إما على التقدير الاول
نظاهراً ، وإما على التقدير الثاني فان العقل موجود في الخارج والموجود في الوجود في الخارج
موجود فيه . على أن هذه شبهة ركيكة لا يليق بخطورها لمن له أدنى مسكة . فان معنى أنه موجود
في العقل أنه موجود بوجود غير أصيل ، ومعنى أن العقل موجود في الخارج أنه موجود بوجود أصيل
و الموجود الغير الاصيل إذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم أن يكون أصيلاً . و كأنه تصور
الخارج مكاناً للعقل ، والعقل مكاناً للامر الاعتباري . فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر
يكون موجوداً في ذلك المكان . وهو غلط بين .
و من العجب أن شيئاً يكون موجوداً في الخارج باعتبار ، ممدوماً في الخارج باعتبار . نعم
الزناد قد يكبو و الجواد قد يشرحين يعدو .

وثانيها : ان الامكان إن كان موجوداً لكان إما حالاً في الحادث قبل وجوده أو في غيره .
و جوابه : انه قد تبين أن إمكان الحادث هو إمكان الشيء من شيء . فله اعتباران : أحدهما : أنه
إمكان في ذلك الشيء ، و ثانيهما : أنه إمكان شيء . فبالاعتبار الاول عرض من أعراض ذلك
الشيء حاصل فيه ، و بالاعتبار الثاني إضافة للشيء بالقياس الى وجوده . فكونه نمناً للشيء بهذا
الاعتبار لا يتنا في حصوله في غيره بالا اعتبار الاول .
و ثالثها : أن الامكان إضافة بين المهية والوجود . فلو كان موجوداً لم يتحقق الا بعد ثبوت المهية

يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود و يلزم منه تقدّم الوجود على الإمكان .

فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية إنما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ؛
ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل . و لا يجب من ذلك تقدّمهما عليه في الخارج ؛ لكنّه من
حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الخارج يستدعي لامحالة موضوعاً
موجوداً في الخارج كما مضى في التقدّم بعينه .

وأما قوله : الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس
المفارقة ، وبالميل . فإنّها ممكنة مع أنّها غير متعلّقه بموضوع و مادة .

فالجواب عنه : مأمّر من الفرق بين الإمكانين عند تعلّقهما بما في الخارج ، وأنّ إمكان
مثل هذه الأشياء صفة لما هيّاتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل : فهي من حيث

و الوجود . فيلزم تقدم الوجود على الإمكان .

و جوابه : أن الإمكان لكونه اعتبار يا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما يتعلقان
بأمر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدّم .

و اعلم أن هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدليل كون الإمكان غير موجود
في الخارج و حاصل هذه الاجوبة أنه أمر اعتباري . فلا يصح للجواب .

اللهم الا أن يوجه الاسؤله بأن يقال : لو كان الإمكان معدوم ما لم يستدع معلا خارجيا لكن
المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثة فالتالي مثله . فيحينئذ يمكن الجواب بنعن الملازمة ، و يكفي أن
يقال في المنع : إن الإمكان وان كان معدوم ما في الخارج الا انه متعلق بأمر خارجي فهو يستدعيه .
و يستغنى عن ذلك إلا طناب ؛ لكن الإمام لم يورد الاسؤله كذلك ، و وجه كلام الشيخ بان
الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود . فالإمكان إما أن يكون أمرا وجوديا أو معدوميا . و الثاني باطل
لانه لا فرق بين عدم الإمكان و الامكان العدمي فان التفرقة و الا امتياز بين الامور العدمية لا يحصل
الا عند اختصاص كل منها بخاصية بها يمتاز عن الاخر . و لا معنى للوجود الا ذلك . فانقلب المعدوم
موجوداً وهو محال . فتبين أن يكون الإمكان أمرا ثبوّتيا . فاما أن يكون جوهرأ و هو محال لان
الإمكان حاله إضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه ، و إما أن يكون عرضا فلا بد له من
محل .

ثم قال بعد القدح في إمكان الحادث قبل وجوده : لا نسلم أن الإمكان أمر وجودي بل عديمي
للوجوه المذكورة .

ثم قال : ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان و الامكان العدمي منقوض بالامتناع للفرق
بين سلب الامتناع و امتناع المعدوم ، و لا ناعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض . فان عدم
السبب و الشرط يقتضي عدم السبب و الشروط و عدمهما لا يقتضي عدم السبب و الشرط .

ثبوتها في العقل موضوع . والإمكان بهذا الاعتبار كمرض في موضوع ، وهو أيضا صفة لوجوداتها . ويكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه .

وأما قوله : لو قيل : الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة . قلنا : المقدمتان ممنوعتان : أما الصغرى فلأن الأولوية لو حصلت ^(١) حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتتسلسل العلل دفعة ، ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا إما على وجودها أو على عدمها . والأول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها ، والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها . وأما الكبرى فلما مر .

هذا محصل كلام الامام في هذا المقام . ومن الكشوف البين أن لاتوجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلا . على أن الامام خالف ترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض . وهو منح الدليل بعد تسليمه .

ثم قال : لو استمدى إمكان الوجود موضوعا موجوداً لكان كل ممكن الوجود كذلك . فيلزم أن يكون العقول و النفوس متعلقة بموضوع .

وجوابه : انه فرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم لأن إمكان الحادث إمكان الشيء في غيره فهو متعلق بالتغير يستدعي وجوده ، وإمكان القديم ليس إلا إمكان وجوده غير متعلق إلا بهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى هيته كان في العقل كمرض في موضوع ، و ان قيس الى وجوده كان إضافة لمضاف اليه . م

(١) قوله «أما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت» الاولوية ان حصلت فلا يغلو اما أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان ، أو قبل الحادث بالزمان ؛

والاول باطل : لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث العادات فيتقدم حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى و هلم جراً . فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا .

والثاني أيضا باطل : لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه ، او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث العادات قبل حدوثه ، وأيضاً يلزم حدوث العادات قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين .

واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا تنفكر الى المادة كما في الامكان .

إجاب : بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحق بوجوب . وذلك لانه مالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه و الا لزم التخصيص بلا مخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية . وسيجيء له زيادة ايضاح .

فالجواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجبا فضلا عن الأولوية ، و إنما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ، و وجوبه إنما يتحقق بأن يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله . و ذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لأوّل لها الموجودة في الجسم الإبداعي على ما يشتمل العلم الإلهي على بيانه .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة : مثل البعدية الزمانية والمكانية . و إنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود و إن لم يمنع أن يكونا في الزمان معا ﴾

يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات . ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيًا على تحقيق التأخر الذاتي . لأنّ الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرًا عن لوجوده ينقسم إلى زمني و إلى ذاتي لا تقسم التأخر إليهما قدّم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على إثبات الحدوث الذاتي .

و اعلم أنّ تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان ^(١) على ما حقق في الفلسفة

ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود العادات، ووجود العادات لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لامطلقا و الالزم قدم العادات ؛ بل على عدمها اللاحق . ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعها : اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية . و اما المعارضة فلانا نختار أن وجود العادات يتوقف على عدم الاولوية . ولا معذور . لتوقفه على عدمها اللاحق لامطلقا .

ونقول ايضا : كون وجود العادات أولى اما أن يستلزم وجود الاولوية أولا يستلزم . فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها ، و ان لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية أن لا يكون أولى كما لا يلزم من عدم العمى أن لا يكون زيد اعمى . م .

(١) قوله «واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان» التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان . و الذي أضبطها أن يقال : التأخر اما أن يجامع المتقدم في الوجود ، اولا يجامعه . فان لم يجامعه فهو التأخر بالزمان ، وان جامعه فاما ان يكون بينه و بين المتقدم ترتيب باعتبار الاعتبار واخذ الاخذ ، اولا يكون كذلك . فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالترتبة او التأخر بالوضع .

الأولى : أحدها بالزمان ، والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية . والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات ، والمعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه .

ثم لا يخلو إما أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج ، أولاً يكون . والمحتاج بالاعتبار الأول متأخر بالمعلولية . وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد ، وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط . والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان . ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ، إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس ، والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس . فإن المتقدم يمكن أن يوجد لأمع المتأخر . أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا لأمع المتقدم .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ، وبخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات . والشخص استعمالهما في قاطيعور يأس الشفاء كذلك . وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية : وإن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، وبالذات . أما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات . والدليل عليه أنه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ، ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً

وهو إما بحسب المكان كما في صفوف المجلس ، أو غيره كالأجناس مع الأنواع إن اخذنا من طرف النوع واخذنا من طرف الجنس ، وإن لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر إما أن لا يحتاج إلى التقدم وهو التأخر بالشرف ، أو يحتاج وهو التأخر بالذات . فاما أن يكون المتقدم علة تامة للتأخر وهو التأخر بالعلية ، أولاً وهو التأخر بالطبع .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالذات والتأخر بالطبع مقولاً بالاشتراك على معنيين : عام وخاص . والتقدم والتأخر بالعلية متلازمان وجوداً وعدماً إلا أن المعلول فيهما تابع للعللة ، والتأخر بالطبع يستلزم

على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته . و هو تأخر بالطبع بالملولية .

و هذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي ، وما سواه فليس بحقيقي لأن التأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متقدماً وهو . لأن المقتضي لتأخره هو أمر عارض لذاته ، و أمّا التأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً وهو . لأن المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير . ولهذا خصه الشيخ بأنه الذي يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن التأخر بالملولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية ، والتأخر بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم ؛ بل يمكن أن يكون . ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالإمكان العام المشتغل للوجوب واللاوجوب . وهو قوله : « وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا » .
قوله :

﴿ وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه . فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود وصل إليه الحصول ، و أمّا الآخر فليس يتوسط هذا بينه و بين ذلك الآخر في الوجود ؛ بل يصل إليه الوجود لاعنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر ﴾ .

وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض أقسامه . ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا يعني التأخر كالمعلول مثلاً عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلاً ، ووجود المتقدم ليس عن التأخر . فما استحق التأخر الوجود إلا و المتقدم حصل له الوجود المتقدم في الوجود من غير انعكاس .

وهذا ما ذكره الشارح . و عندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية . يدل عليه قول الشيخ في بيانه : إذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير منه هو العلة الفاعلية ، و في مثال حركة اليد و حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفتاح وعلى العضلات وغيره . وحينئذ لا ينعكس المتقدم بالعلية على التأخر بالطبع . وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان حدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات أقدم على ما بالغير . م

ووصل إليه الحصول من علته إن كان له علة . و أما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود ؛ بل يصل إليه الوجود لاعن المتأخر ، وليس يصل إلي المتأخر من تلك العلة إلا ماراً على المتقدم .

وزهب الفاضل الشارح إلى أن المراد أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب ^(١) .

قوله :

﴿ وهذا مثل ما نقول : حرّكت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ولا نقول : تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي . وإن كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات ﴾ .

و هذا إيراد المثال للتقدم الذاتي ^(٢) ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية . فقال : إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه . وهذا تكرار خال عن الفائدة ، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بد من إفادة تصوّره ، وجعل قول الشيخ : الوجود لا يصل ^(٣) إلى المعلول إلا ماراً على العلة .

(١) قوله « ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب » لأن وصول الحصول إلى التقدم يشعر بأن له علة يصل الحصول منها إليه ، وكذا المرور عليه يدل على مامته المرور . وإيضاً الضمير في بيانه لورجع إلى الوجود على مافسره الإمام لكان تقدير الكلام أن المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود . ومن الظاهر أن قوله : في الوجود . على هذا حشو لا معنى له ، وعلى أي وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة إذ يكفي في البيان أن يقال : إذا كان هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود إلا بعد وجود الآخر . . وباقى الكلام لا طائل تحته . م

(٢) قوله « وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي » المناسب أن يقال : إيراد المثال للتأخر الذاتي . أما أولاً فلأن الكلام في أقسام التأخر ، وإما ثانياً فليطابق قوله : فهذه بعدية بالذات . م

(٣) قوله « وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل » حمل كلام الشيخ هيئنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية .

أما العجة الأولى فهي : أن الشيء إذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود إلى المعلول إلا بعد

بيانا لذلك ، و نسبته إلى المجاز . وجعل التمثيل بحركة اليد و المفتاح بيانا آخر غيره ، ونسبه إلى الركاكة .

وأقول : تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل . و ليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ، ولا إثباته ؛ بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني . فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم .

قوله :

﴿ ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات ، و كل موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ؛ بل إنما يكون له الوجود عن غيره . فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود و [هذا] هو الحدوث الذاتي ﴾ .

لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود . و هو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات . وتقريره : أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ^(١) مع قطع النظر

وصوله إليها ومروره عليها .

و اما الثانية : فلانه يقال : حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح . فذلك يدل على التقدم .

ثم قال : الاولى ضعيف لان قوله : الوجود مر بالعلة و وصل الى المعلوم . كلام مجازي . فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلوم فقد بينا انه لا يقتضى التقدم ، و ان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره . والثاني تسك بكلام اهل العرف . وهوركيك . لانا لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير ، او غيره .

وجواب الشارح ظاهر . م

(١) قوله « وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته » ترتيب هذه المقدمات أن يقال : العدم واللاوجود حال للممكن بحسب الذات ، والوجود حال له بحسب الغير . وما بالذات قبل ما بالغير بالذات ، فيكون وجوده مسبوقا بلاوجوده بالذات . وهو الحدوث الذاتي . فهبنا ثلاث مقدمات .

اما ان العدم او اللاوجود حال للممكن بالذات . فلان الممكن . اما أن يقاس الى الخارج ، او يقاس الى العقل . فان قيس الى الخارج . فاما أن يكون في الخارج مع وجود علة او لامع وجود

عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره فبليّة بالذات لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته . وذلك يقتضى ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير ، وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال التي بحسب الذات . والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم بحسب الخارج ، وأما بحسب العقل فلم يستحقّ العدم ولا الوجود لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته . وكلاهما مفايران له . وهذه الحالة أغنى التجرد عن الاعتبار لا تكون إلا في العقل . فالحال التي [تكون] له متجرّداً عن الغير إنما العدم ، وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم . وأما وجوده فهو حال له بحسب الغير . فإذن وجوده

الملة ، فإن لم يكن مع وجود علة في الخارج يكون معدوماً إذ لو كان موجوداً لكان مع وجود علة . فالممكن بدون الغير في الخارج يكون معدوماً يستحقّ العدم . وإن قيس إلى العقل . فاما أن يعتبره مع وجود علة ، أو يعتبره مع عدم علة ، أو لا يعتبره مع شيء منها . فإن لم يعتبره مع شيء منها لا يكون موجوداً ولا معدوماً . لانه لو كان موجوداً لكان مع اعتبار وجود علة ، ولو كان معدوماً لكان مع اعتبار عدمها . فالحال الذي للممكن إذن لم يكن مع الغير العدم أو الوجود . ولا نمنى بالحال الذاتي إلا ما يكون بشئ بلا غير .

فان قلت : لانسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علة او عدمها لا يكون موجوداً . فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم . فربما لا يعتبر العقل وجود الملة ويكون الممكن موجوداً . فنقول : المراد انه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة ، وعدمه باعتبار عدم علة . فاذا قطع النظر عن وجود الملة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه .

وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله : وتقرير النتيجة أن تجرد المية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات . فقيده باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم إلى أن الوجود في نفس الامر . واما ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فهو ظاهر ؛ واما ان ما بالذات اقدم ما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات و رفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس . ولا نمنى بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى .

قال الامام : لا شك أن الممكن اذا كان منفرداً عن الغير يكون معدوماً مستحقاً للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات و الا لكان متبناً بالذات لا ممكناً ، نعم الممكن لا يستحقّ الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحقّ الوجود لذاته . ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم .

والمنالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير . فان المراد به اما عدم اعتبار الغير ، او اعتبار عدم الغير . فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحقّ العدم او الوجود

مسبقو إما بعدمه أو بلا وجوده . وهذا هو الحدث الذاتي .

قال الفاضل الشارح : الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق الوجود فإن المستحق للوجود هو الممتنع . فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود . لا بالعدم ، أو باللاوجود .

ثم قال : ففي قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، ألا يكون له وجود لو انفرد . مغالطة لأنه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللاوجود وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً ، وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفراداً .

بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والالكان ممتنعاً . وإن كان المراد اعتبار عدم الغير فسلم أن الممكن لو انفرد لاستحق العدم أو اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بذاته ؛ بل لعدم العلة وهو معنى قوله : فلا يكون الانفراد انفراداً .

وجوابه : أن الشيخ لم يقل : أن الممكن لو انفرد لاستحق العدم أو اللاوجود ، بل قال الممكن لو انفرد لاستحق العدم أولاً يكون له وجود .

وقوله : لا يكون له وجود . ليس عطفاً على العدم حتى يكون معناه استحق العدم أو اللاوجود ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد ؛ بل هو عطف على قوله : يستحق العدم . معناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود . وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله : إما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود .

فالمدعى أحد الأمرين : وهو أن الممكن لو انفرد عن الغير استحق العدم ، أولاً يستحق الوجود . واحدهما لازم لأن الممكن إما في العقل أو في الخارج . فإن كان في العقل : فاما مع اعتبار وجود العلة ، اومع اعتبار عدمها ، اولا مع اعتبار شيء منها . ولا شك أن وجود العلة غير الممكن وعدم العلة غير الممكن أيضاً في العقل . فالانفراد عن الغير هيئنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها . و الممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود . وإن كان بالنظر الى الخارج : فاما أن يكون مع وجود العلة او مع عدمها لثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيراً في الخارج . فالانفراد عن الغير هيئنا هو أن لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم .

وقوله : لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق و أن اوهم أن الممكن بحسب الخارج على ثلاثة أقسام : مع وجود العلة ، ومع عدمها ، ولا مع الأمرين . إلا أن المراد أنه ليس بذلك الاعتبار القسمان الأخيران في الخارج : إذ لا يتصور أن يكون في الخارج لأمع وجود العلة ولا مع عدمها .

فقد ظهر أن الممكن إذا انفرد عن الغير . فاما أن يستحق العدم أن كان بالقياس الى الخارج ، أولاً يستحق الوجود أن كان بالقياس الى العقل . و ثبت أن استحقاق العدم للممكن ليس بحسب

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبار لا تثبت لها في الخارج . فهي وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه ، أولا تعتبر مع أحدهما ؛ لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا . فإن انفردا هولا كونهما في الخارج . وهذا معنى استحقاق العدم ، وإما باعتبار العقل فانفردا يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا . ولقطة لا يكون له وجود . في قول الشيخ « أولا لا يكون له وجود لو انفرد » ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم . وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته . وتقدير النتيجة أن تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات .

※ (تنبيه) ※

※ (وجود المعلول متعلق بالعلّة من حيث هي على الحال التي بها تكون علّة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضاً من أمور يحتاج إلى أن يكون من خارج ولها مدخل

الذات ؛ لكن لا شك في أن عدم استحقاق الوجود بالذات . فاحداً لا مبرين لازم وهو المطلوب . هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام .

وفيه نظر من وجوه :

أحدها : أن استحقاق العدم إذا لم يكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال ؛ بل يكفي أن يقال : الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته . فيكون عدم استحقاق الوجود متقدماً على استحقاق الوجود وهو العدوت الذاتي . فما ذلك إلا طنباب على أن العدوت كون وجود الشيء متأخراً عن عدمه حتى أن هذا التأخر أن كان بالزمان كان زمانياً . وأن كان بالذات كان ذاتياً . وتأخر الوجود عن لاستحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم . اللهم إلا أن يصطلح على أن العدوت الذاتي بهذا المعنى ، لكنه مغالط لما سبق :

وثانيها : أنه لا يلزم من كون الشيء بحيث متى ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له أصلا . فإن اللازم إذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع أنه يرتفع للملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس ؛ بل لو ارتفع الشيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخراً عنه . وارتفاع ما بالذات وإن استلزم ارتفاع الذات ؛ إلا أنه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير .

والعاصل : أنه قد اعتبر في التقدم الطبيعي أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر ، واحتياج ما بالغير إلى ما بالذات غير لازم .

في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار إلى القدوم ، أو المادة حاجة النجار إلى الخشب ، أو المعاون حاجة النشار إلى نشار آخر ، أو الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف ، أو إلى الداعي حاجة الآكل إلى الجوع ، أو زوال المانع حاجة الفسأل إلى زوال الدجن) ✽ .

يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علته التامة .^(١) فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلة المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في علةتها بالفعل كما مضى . ثم أشار إلى بعض تلك الأمور وقسمها إلى ما لا يخرج عن ذات العلة و إلى ما يخرج . والأول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور ، والإرادة المقتضية لها مع الشعور . فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة إلا بأحدهما . وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية ، والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل . و قوله : « أو غير ذلك » إشارة إلى القسم الثاني أعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم علةتها بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن يشتمل عليها قسمة وهو أن يقال : تلك الأمور تكون إما وجودية ، وإما عدمية والوجودية تكون إما شيئاً ينضاف إلى العلة ليتمكن من العلية ، أو شيئاً لا ينضاف إليها . والأول إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كآلة ، وإما شيء لا يتوسط . وهو إما ذات ينضاف إليها كالمعاون ، أو وصف لها كالداعي . و الشيء الذي لا ينضاف إليها إما محل لفعلها كالمادة ، وإما ليس بمحل لفعلها كالزمان . و عدمية كزوال المانع . قوله في الوقت « حاجة الآدمي إلى الصيف » أي حاجة متخذ الأديم وهو منسوب إلى جمع الأديم . والأديم يجمع على أدم كافق وأفق وهو الجلد الذي لم تتم دباغته . ويجمع أيضاً على أدمة كزغيف وأرغفة . فالمنسوب إليه

(١) قوله « يريد أن ينبه على أن المعلول لا يتخلف عن علته التامة » لقائل أن يقول : امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة . وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الاتي بالإشارة ، و عن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه . فإن كانت برهانية فكيف صارت هيئتنا بتنبيهية ، والافتكاف صارت ثمة مبرراً عنها بالإشارة .
وجوابه : انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها هيئتنا بالتنبيه ، ونه بالإشارة . م

إمّا أدمي^(١) بفتح الألف والدال ، أو آدمي بمدّ الألف وكسر الدال . والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلّة علّة بالفعل . و الداعي غير الإرادة فإنّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع ، وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الأحوال موصوف بأنّه فاعل بالإرادة . والدجن في قوله « حاجة الغسّال إلى زوال الدجن » هو إلباس الغيم السماء وهو ضدّ الصحو .

وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح : بأنّه قيد عدمي لا يكون جزءاً من العلّة الموجودة .

والجواب : أنّ الشيخ لم يقل : إنّ هذه الأمور أجزاء العلّة ؛ بل ذكر أنّها ممّا له مدخل في تتميم عليّتها و صيرورتها علّة بالفعل ، ولاشكّ أنّ العلّة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علّة بالفعل .

واعلم أنّ الأمر العدمي ليس عدماً صرفاً ؛ بل هو عدم مقيد بوجود شيء . وهو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل . فيصحّ أن يكون علّة لما هو مثله كما يقال عدم العلّة علّة العدم ، و يصحّ أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامّة إذا كان ذلك المفهوم مركّباً في العقل . قوله :

✽ (و عدم المعلول متعلق بعدم كون العلّة على الحالة التي هي بها علّة بالفعل . سواء كان ذاتها موجودة لأعلى تلك الحالة ، أو لم يكن موجودة أصلاً) ✽ .
 لمّا ذكر الأمور التي يتمّ بها عليّة العلّة و هي ما يتعلّق وجود المعلول بجملتها ذكر أنّ عدم المعلول يتعلّق بعدم شيء من تلك الجملة إمّا عدم حال من الأحوال المعتبرة في العلّية بالفعل وحدها ، و إمّا عدم ذات العلّة مطلقاً . قوله :

✽ (فإنّ لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس

(١) قوله « والنسب إليه إما أدمي » أي النسبة إما إلى آدم فيقال: أدمي بالقصر والفتح، و إما إلى آدمة فيقال: آدمي بالمد والكسر . وهو خطأ، لوجوب ود الجمع إلى الواحد في النسبة . م

لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة . فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول ، وإن لم توجد وجب عدمه . وأيهما فرض أبداً كان ما با زائه أبداً ، أو وقتاً ما كان وقتاً ما) .

أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولما منع ولم يكن هولذاته علّة تامة ؛ بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة . فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنه لم يتوقف إلا عليها ، وإن لم توجد وجب عدمه لأنه توقّف على شيء لم يوجد . و أيّ الأمرين فرض أبداً أو وقتاً مادون وقت كان ما با زائه مثله .
قوله :

*) (وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً . فإن لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدّمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى) .

أي إذا جاز أن تكون علّة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء . لا يتجدّد لها حال ، ولا يزول عنها حال . ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائماً . وإنما قال « لم يبعد » وإن كان من الواجب أن يقول : وجب أن يجب عنه سرمداً . لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد . فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود ، و أيضاً القطع بوجود علّة هذا شأنها مبني على أن العلّة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن يتغيّر ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وإزالة الاستبعاد ، وإنما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لأن الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة ، و السرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض ، ثم أوما إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فإن لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب أن لم يتقدّم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الأسماء بعد ظهور المعنى . فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من

مادة أو آلة أو زمان ﴾

هذا تفسير لفظة الإبداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .

قوله :

﴿ وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ﴾

و هذا تذكار لما سلف و هو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة . و

الغرض منه عكس نقيضه و هو أن كل مالم يكن مسبوقاً بمادة و زمان فلم يكن مسبوقاً

بعدم . و يتبين من انضياف تفسير الإبداع إليه أن الإبداع هو أن يكون من الشيء

وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً . و عند هذا يظهر أن الصنع و الإبداع

يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط .

قوله :

﴿ والإبداع أعلى مرتبة من التكوين و الإحداث ﴾

التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي ، و الإحداث هو أن يكون من الشيء

وجود زماني . و كل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه ، و الإبداع أقدم منهما لأن المادة

لا يمكن أن تحصل بالتكوين ، و الزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما

مسبوقين بمادة أخري و زمان آخر . فإذن التكوين و الإحداث متربان على الإبداع .

و هو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة منهما . و ليس في هذا البيان موضع

خطابة كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

﴿ تنبيه و إشارة ^(١) ﴾

﴿ كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي

(١) قوله « تنبيه و إشارة » في الفصل حكمان :

أحدهما : أن الممكن لا يرجع أحد طرفيه على الآخر الاسبب : و التنبيه عليه .

و ثانيهما : أن السبب في سببيه واجب أى السبب إذا كان تاماً يجب حصول السبب عنه . و الإشارة

إمكانه صار أولى بشيء وبسبب وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفزع إلى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء إما أن يقع وقد وجب عن السبب ، أو بعد لم يجب ؛ بل هو في حد الامكان عنه إذ لا وجه للامتناع عنه . فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً فلا يقف . فالحق أنه يجب عنه

المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن . والممكن يفتر في ترجح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى علة مرجحة لذلك الطرف . وهذا حكم أولى وإن كان قديما يمكن العقل أى يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى من غير شيء آخر ينضاف إليها ، وإلى غير ذلك مما يجري مجراه و يذكر في هذا الموضع . ثم إن صدور الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلة إما أن يكون واجبا أولا يكون ؛ بل يكون ممكنا . إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه . وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجمته جذعاً أى جديداً أو حديثاً . ولا يقف بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب إلى سبب آخر لا إلى نهاية . و يلزم منه أيضا أن لا يكون مافرض سببا بسبب وهو محال

إليه . و ذلك لان المعلوم لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكناً اذ لا وجه للامتناع . فلا به له من سبب آخر لا إلى نهاية ، وايضا لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة . لا يقال : لم لا يجوز أن يصير وجود المعلوم بحسب العلة أولى من عدمه ، و لم ينته الى حد الوجوب .

لانا نقول : المعلوم مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب ، وان لم يستنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارة ، و يمكن أن لا يصدر عنه أخرى . و حينئذ . ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيعا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الاخر لا للرجح وهو محال ، وان توقف لم يكن العلة تامة . هذا خلف .

ومن فوايد الامام : أن الفرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المتغيرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم اما ان يكون أزليا أولا يكون . والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لا تنفرد الى مؤثر فيعود الكلام فيه فتسلسل . فتمين أن يكون الامور المتغيرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم أزلية فيكون العالم أزليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة . و لا مخلص عن هذه الشبهة عندى الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ، وبتجويز الاول دون الثاني . م

فإن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الأول واجب وهو المطلوب . وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول ، وأيضا أن العلة الأولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها . وإنما وسم الفصل بالتنبيه والإشارة معا لاشتماله على حكم أولي وهو احتياج الممكن في وجوده إلى سبب . وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينزع فيه أحد ، وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببته واجبا . وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين . فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار إنما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - أ - غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - ب - و إذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فإما أن يكونا من مقوماته ، أو من لوازمه ، أو بالتفريق . فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفريق . فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ﴾

يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئا واحدا بالعدد . [وكان] هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه . وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لا يغفلهم عن معنى الوحدة الحقيقية .

و تقريره أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه - أ - غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه - ب - ^(١) أي عليته لأحدهما غير عليته للآخر و تغاير المفهومين يدل على تغاير

(١) قوله « مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه - أ - غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه - ب - » فهاتان العييتان إن قومنا أو قوم أحدهما يلزم التركيب و اللازم اتصافه بصفتين في الخارج . فتعدد الصدور مستلزم للتركيب أو تعدد الصفات في الخارج . فالواحد الحقيقي وهو مالا تركيب فيه ولاله جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد في الخارج . وهذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير . ولا إشكال عليه إلا أن يقال : إن أريد بتغاير

حقيقتيهما، فإن المفروض ليس شيئاً واحداً؛ بل هوشيتان أوشى، موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً. هذا خلف. وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى. ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشيتان إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد أو من لوازمه. فإن كانا

الحيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون وجوب -ا- في الخارج من حيث يجب عنه ب-، و أن ارید تغايرهما في العقل فلا نسلم أنه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج. و هو ظاهر.

والجواب: أن المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس إلى أثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر. وتلك الخصوصية أمر وجودي والعلم به ضروري، ثم إن تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا أثر واحد والا أمكن أن يحصل عنه آخر باعتبار حالة أخرى وخصوصية أخرى إلى ذلك الاثر. وقد هرب الشارح عنهما بالصدور الإضافي، وأشار إلى هذا التفصيل في آخر الفصل. ونحن وإن أصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة إلى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة، وأقلها إرادة تلك الحركة فإنها حالة خارجية مغموصة بها فكذا سائر الملل الفاعلية لا يصدر عنه الأشياء الكثيرة إلا إذا كان مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة إلى الآخر.

ومما يوضح هذا أن كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل. فوجوب صدور الاثر عن المبدء الاول إما لذاته أو لغيره فإن كان لغيره لم يكن مستندا إليه بالذات والكلام فيه، وإن كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيتين. هذا خلاصة الكلام في تقرير هذا المقام.

وأما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو أن الحيتين إن قومتا يلزم التركيب، وإن لزمنا فذلك الواحد يكون علة لهما لأن الملزوم علة للآزم. وحينئذ يكون علة لاحديهما غير علة للآخرى. فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى التركيب.

ويرد عليه أنا لا نسلم انهما يحتاجان إلى علة، وإنما يحتاجان لو كانتا وجوديتين. وهو ممنوع. سلمناه. لكن لا نسلم أن الملزوم يجب أن يكون علة للآزم.

فإن قلت: اللازم إذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً له لم يكن بد من أن يكون معلولاً. فنقول: حيثية العلة إنما يجب تحققها في العملية الفاعلية لأفنى كل علة. والمنع الاول يندفع بما ذكرنا، وكذا المنع الثاني. لأن الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد أن يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وإن كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل إلا أن المثلل ربما يفرض الكلى في صورة ويستدل عليه. ولا بعد فيه. ولا سيما إذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح وإليه أشار الشارح بقوله: ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيتان. إلى آخره. وعلى هذا يكون قوله: فكل ما يلزم منه اثنتان معاليس أحدها بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة. ليس على الإطلاق؛ بل المراد ما إذا كان علة للآزم. وهذا التقيد إنما يستفاد من خصوص الدلالة بأفنى تعالى. م

من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه و لم يقف . فهما إذن من مقوماته . و في بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق ^(١) بعد قوله « فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه » و المراد منه أن يكون أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه و حينئذ لا تكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم و يلزم منه أن يكون مبده حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا فعاد الكلام . وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب إما في ماهية ذلك الشيء ^(٢) أولاً ثم موجود بعد كونه شيئاً ما ، أو بعد وجوده بتفريق له . والأول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة ، و الثاني كما في العقل

(١) قوله « وفي بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق » الحيتان إما أن يكون أحدهما مقوماً أولاً ؛ بل يكون كل منهما خارجاً . والاول يقتضى التركيب . فالتركيب لا يتوقف على كونها مقومين ، و الشارح بينه من مآخذ آخر وهو أنه لو كان احديهما مقوماً والاخرى خارجاً لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام . فلا بد أن يكون حيثية الاستلزام مبدهاً أن كان خارجاً عاد الكلام فيه الى أن ينتهي أنه مقوم . والمراد بذلك اللازم في قوله : حيثية استلزامه ذلك اللازم . أحد الشئيين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام . م

(٢) قوله « يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء » لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب . و الظاهر من كلام الشيخ ان الحيتين ان كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للمهية ، او للوجود ، او بالتفريق اي الحيتين يدلان على التركيب . فاما ان يكون التركيب في المهية ، او في الوجود ، او فيهما بالتفريق : بان يكون حيثية للمهية و حيثية اخرى للوجود . و الشارح قال : التركيب اما في مهية ، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتى اذا كان شيء بنفسه ينضم اليه الوجود كان مركباً من الوجود و المهية ؛ او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء أو الى جزئيات . و انما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول . و وجه الحصران يقال : التركيب في الشيء اما قبل الوجود ، او مع الوجود ؛ او بعده . اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهية ، و اما التركيب مع الوجود فهو تركيب المهية مع الوجود ، و اما التركيب بعد الوجود . فهو التركيب الشيء المنقسم الى اجزائه أو الى جزئياته . و قد يقال : التركيب اما ان يحصل بعد الوجود ، اولاً . و الثاني هو التركيب في المهية كتركب الجسم من المادة والصورة . و الاول اما ان يحصل بتفريق الشيء . اولاً . والثاني كتركب الموجود من المهية و الوجود ، و الاول كتركيب البيت من اجزائه و كجزئيات شيء واحد اذا فرض كلها المجموعى .

و في هذا الذي حمل الشارح عليه : ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول ، و ان التقسيم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركباً منها . والام يكن جزئياته ؛ بل اجزائه . م

الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده ، و الثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أجزئياته . فإن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة . واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط . لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض . وإنما قال : «فهو منقسم الحقيقة» ولم يقل منقسم الماهية لأن الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها إما للوجود ، أو لما يعرض بعد الوجود كما مرّ .

وعارض الفاضل الشارح^(١) ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا :

(١) قوله «وعارض الفاضل الشارح» قد علمت أن تغاير الحيتين يستلزم أحد الأمرين : إما تركيب العلة ، أو تعدد صفاتها . كما نص الشارح عليه في قوله : بل هو شيان أو شيء موصوف بصفتين .

و الإمام حمل كلام الشيخ على ظاهره ، وحكم بذهابه إلى أن تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا في غير . ثم أورد عليه نقوضاً وهي أن الدليل المذكور لوضح لزوم أن لا يسلب عن الواحد الشيء واحد . فإنه لو سلب عنه شيان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه . فإن كان مفهوم أحد المفهومين مقوماً يلزم التركيب ، وإن كانا عارضين كانا معلولين . فعليه لأحدهما غير عليته للآخر ، ويعود الكلام في تسلسل ، أو ينتهي التركيب . وإن لا يتصف الواحد بالصفة واحدة . فإن المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتصافه بالقيام إلى آخره . وإن لا يقبل الواحد الأشياء واحداً . فإن قبول أحدهما غير قبول الآخر .

وهذه الشبهة مندفة بالمنين المذكورين لورودهما عليها الأعلى أصل الدليل .

وتحرير جواب الشارح : أن السلب والاتصاف والقبول متعدد لاختلاف الحيات والاعتبارات . فإن السلب يتوقف على ملوب وملوب عنه . فالسلب عن الشيء بالقياس إلى ملوب غيره بحسب ملوب آخر . وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه باخر ، وقبول الشيء لقبول غير قبوله لآخر . وكما أن السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيات . و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال . فجاز أن يتعدد . والسلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء وتعدد الحيات . وأما الصدور فلما لم يتوقف الأعلى شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن لها حيات متعددة فتعدده لا يكون إلا للتركيب . فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب .

وإنما قلنا : أن الصدور لا يتوقف الأعلى أمراً واحداً . لأنه لو توقف على أمرين يكون أحدهما ممكناً لاستحالة تعدد الواجب . فيكون له صدور يتوقف على أمرين . فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات إلى مبدأ واحد .

هذا الشيء ليس بحجر و ليس بشجر ، وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا : هذا الرجل قائم وقاعد ، وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة . ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه ، واتصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء مختلفة . ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ، ولا يوصف إلا بواحد ، ولا يقبل إلا واحداً .

والجواب عنه : أن سلب الشيء عن الشيء ، واتصال الشيء بالشيء ، وقبول الشيء للشيء أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير . فأنها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة يتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة ، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال .

وبإنه : أن السلب يقتصر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط ، وكذلك الاتصال يقتصر إلى ثبوت موصوف وصفة ، والقابلية إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه ، واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتصر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره ، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها . وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو لعلته وإلا لا تمتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدئه واحد .

هذا غاية توجيه الكلام هيئنا . وفيه نظر لأن الشيء المسلوب عنه أو الموصوف أو القابل إذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات إما أن يكون اعتبارية فلم لا يجوز أن يكون تعدد الصدور أيضاً بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية ، وإما أن يكون خارجية وحينئذ يعود الكلام . لأنها إما أن يكون مقومة فيلزم التركيب ، أو عارضة فيلزم أن يكون عليه لهذا غير عليه لذلك . فيلزم التسلسل . فالمحذور ما اندفع أصلاً . ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور أيضاً يتعدد بحسب تعدد الجهات . والفن مملوئته . وإما أنه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فأنما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض . فأنما لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على المصادر والمصدر والصادر يمكن و له صدور هو نفس ذلك الصدور . فلا يتسلسل أصلاً . م

لا يقال : الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه و شيء صادر .
 لأننا نقول : الصدور يقع على معنيين : (١) أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلّة والمعلول
 من حيث يكونان معا . و كلامنا ليس فيه ، والثاني : كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول
 وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ، ثمّ على الإضافة العارضة لهما . و كلامنا فيه . وهو
 أمروا حد إن كان المعلول واحداً . وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت
 العلّة علّة لذاتها ، و قد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّة للاثبات ؛ بل بحسب حالة أخرى .
 أمّا إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثر
 في ذات العلّة كما مرّ .

(أوهامٌ وتذبيهاً)

*(قال قوم : إنّ هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ؛ لكنك إذا
 تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله
 تعالى : لا أحبّ الآفلين . فأنّ الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما . وقال آخرون :
 بل هذا الموجود المحسوس معلول . ثمّ افترقوا فمنهم من زعم أنّ أصله وطيبته غير معلولين ؛
 لكن صنيعته معلولة فهو لاء قد جعلوا في الوجود واجبين . و أنت خير باستحالة ذلك ، و
 منهم من جعل وجوب الوجود لصدّيق أولعده أشياء و جعل غير ذلك من ذلك . و هو لاء
 في حكم الذين من قبلهم)*

يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها وقدمها وحدوثها ،
 و أنّ ينبّه على ما هو الحقّ عنده منها . و أوّل اختلافهم في الشيء الغنسي عن المؤثر الذي
 هو موجود لنفسه واجب لذاته أهو واحداً أم أكثر من واحد ؟

(١) قوله « الصدور يطلق على معنيين » منظور فيه أيضاً لأن هذا الإطلاق ليس في العرف ،
 ولا بحسب اصطلاح القوم ؛ بل الصدور الغير الإضافي غير معقول .

والعبارة الصحيحة أن يقال : هيئتنا شيان : الصدور ، و حيثيته الصدور و الصدور و ان كان
 اضافياً الا ان حيثية الصدور وهى الخصوصية التى للعلّة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا .

و القائلون بأنه أكثر من واحد افترقوا إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة ،
و إلى قائلين بأنه غير ذلك .

و الفرقة الأولى زعمت أن الأفلاك و الكواكب بأشكالها و هيئاتها و نضدها ، و
العناصر بكمليّاتها واجبة قديمة . وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات و التركيبات
وما يتبعها لا غير .

و الشيخ رد عليهم بتذكّر مامر من شرط واجب الوجود وهو أنه واحد غير محتاج
في قوامه إلى شيء ؛ و غير منقسم بحسب الحدّ و الماهيّة ، و لا بحسب المعنى و القوام ، و
و لا بحسب الكميّة إلى أجزاء و لا إلى جزئيات و لا إلى ماهيّة و وجود ، وأنّ جميع ما هو
موصوف بشيء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بأنفسها غنيّة
عن غيرها بقوله تعالى : لا أحبّ الآفلين في قصّة إبراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع
ربوبيّة الكواكب لأفولها . فإنّ الإمكان أقول ما .

و أما الفرقة الثانية القائلة بأنّ هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا إلى
قائلين بأنّ مادّة هذه المحسوسات و عنصرها واجبة ، و إلى قائلين بأنّها ليست بواجبة .
أما القائلون بأنّها واجبة فمنهم من ذهب إلى أنّها هيولى مجردة عن الصورة
كثير من القدماء ، و منهم من ذهب إلى أنّها أجزاء هي أجسام إمّا متّفة بالنوع مختلفة
بالأشكال و هم أصحاب زيمقراطيس ، و إمّا مختلفة بالنوع و هم أصحاب الخليط ، و منهم
من ذهب إلى أنّها عنصر واحد هو الماء أو بخار أو هواء أو غير ذلك ؛ ثم اتفقوا على أنّ هذه
المحسوسات كائنة من تلك المادّة حادثة معلولة ، و أثبتوا علّة مغايرة لها واجبة إمّا واحدة
أفوق واحدة ؛ أمّا القائلون بأنّها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة ، و جميع من
قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد . و أمّا القائلون بأنّها فوق واحدة فهم من جملة القائلين
بالهيولى المجردة و هم الحرانيّون الذين قالوا بأنّ المبادئ خمسة : هيولى ، و زمان ،
و خلا ، و نفس ، و آله .

و أمّا القائلون بأنّ المادّة ليست بواجبة و أنّ الواجب أكثر من واحد فهم

الجاعلون وجوب الوجود لصدّين : خير ، وشرّ ير . يعبرون عنهما تارة بيزدان وأهرمن ، وتارة بالنور و الظلمة .

و الشيخ ردّ على جميعهم بتذكير البرهان على أنّ واجب الوجود واحد .
قوله :

﴿ ومنهم من وافق على أنّ واجب الوجود واحد . ثم افترقوا فقال فريق منهم : إنّه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثمّ ابتداء وأراد وجود شيء عنه ؛ ولولا هذا لكانت أحوال متجدّدة من أصناف شتّى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل لأنّ كلّ واحد منها وجد . فالكلّ وجد . فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كلّية منحصرة في الوجود . قالوا : و ذلك محال . وإن لم تكن كلّية حاصرة لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك . و كيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنّها لا تكون إلّا بعد مالا نهاية له فتكون موقوفة على مالا نهاية له . فينقطع إليها مالا نهاية له ، ثمّ كلّ وقت يتجدّد يزداد عدد تلك الأحوال . و كيف يزداد عدد مالا نهاية له . و من هؤلاء من قال : إنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده . و منهم من قال : لا يمكن وجوده إلّا حين وجد . و منهم من قال : لا يتعلّق وجوده بحين و [لا] بشيء آخر ؛ بل بالفاعل ، ولا يسئل عن لم . فهؤلاء هؤلاء ﴾ .

لمّا فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأنّ الواجب أكثر من واحد شرع في أقوال القائلين بأنّه واحد . و هم بعد اتّفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين : فذهبت إحداهما إلى أنّ ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً وهم المتكلمون و كثير من سائر الملّيين ، والثانية إلى أنّ بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم إلّا سبقاً بالذات وهم جمهور الحكماء .

فقال الفرق الأولى : إنّ واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثم ابتداء وأوجد العالم بإرادة .

و احتجّوا على ذلك بأنّ الحال لو لم يكن كذلك^(١) للزم القول بحدوث لأوّل

(١) قوله « واحتجوا على ذلك بأن الحال لو لم يكن كذلك » أي لابد من تجويز تغلف المعلوم عن العلة التامة . فانا ان لم نجوز ذلك يارم القول بحدوث لا الى نهاية . لان واجب الوجود على ذلك

لها كما ذهب إليه الحكماء . و هو باطل لأمر :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجوده بالفعل لأن كل واحد منها موجود .
فإن يكون لما لانهاية له كلية منحصرة في الوجود . و الانحصار في شيء يناقض عدم
التناهي . و إن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً في الوجود فإنها في حكم ذلك
عقلاً بناء على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد . والشيخ أشار إلى
هذه الحجة بقوله «موجودة بالفعل» إلى قوله «فإنها في حكم ذلك» .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء
مالانهاية له من الحوادث السابقة . و الأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى . و
أشار إلى هذه الحجة بقوله « وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال » إلى قوله
«فينقطع إليها مالانهاية له» .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث . و مالايتناهي يمتنع أن
يزيد أو ينقص . و إلى هذه الحجة أشار بقوله « ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك
الأحوال و كيف يزداد عدد مالانهاية له » .

ثم إن هذه الفرقة إذ اطولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه
دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها ممّا لايتناهي قبله و بعده افترقوا بحسب الأقوال
الممكنة فيه إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعيّن إمّا لذات ذلك الوقت أو للفاعل

التقدير لايجوز أن يكون علة تامة لعادات ما والا لازم قدمه . فصدور الحوادث عنه يتوقف على حادث
آخر وهلم جرا .

وتقرير الوجه الاول : أنه لو وجد الحوادث لا الى الأول : فاما أن يكون لها كلية حاصرة أي اما
أن يكون كل الحوادث موجوداً أو لا يكون كلها ولا مجموعها موجوداً . والاوّل باطل . لاستحالة
انحصار غير التناهي ، وكذا الثاني لأن كل واحد منها موجود فيكون الكل موجوداً . و على
محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى أول يكون كل واحد منها موجوداً . فيكون
الكل موجوداً . فيلزم أن يكون لما لانهاية له كلية حاصرة في الوجود . وهو محال . و على هذا
التقدير يكون قوله : وان لم يكن لها كلية حاصرة لاجزائها معاً فانها في حكم ذلك . مستدرك
لا حاجة اليه أصلاً . م

أولشئ غيرهما ، و إلى قائل بنفى التخصص . و بالحقيقة لافرق بين نافي التخصص و بين مثبتيه لسبب الفاعل و حده لاغير . فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :
 فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث ، و بوجود علّة لذلك التخصص غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين و من يجرى مجراهم . وهو لاء إنما يقولون بتخصصه على سبيل الأ ولوية دون الوجوب ، و يجعلون علّة التخصص مصلحة تعود إلى العالم .

و فرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتمعا . لأنه لاوقت قبل ذلك الوقت . وهو قول أبي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ، ومن تبعه منهم .

و فرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل ؛ بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لايتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل و هو لايسئل عما يفعل ، و اعترفوا بالتخصص و أنكروا وجوب استناده إلى علّة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير تخصص ، وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساويي النسبة إليه من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لامحالة ، وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة : وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحدو حذوه ، و غيرهم من المتكلمين المتأخرين . وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله «و من هؤلاء من قال» إلى قوله «ولا يسئل عن لم» و ختم أقوال المتكلمين بقوله «فهؤلاء هؤلاء»

قوله :

﴿و بإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الأول يقولون : إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأولية له ، و إنه لن يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئا أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلا ، و حال بخلافها﴾

لمّا فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء و بدء بأنهم يقولون : إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأولية له . لأن ذلك

يقضى قدم الفعل ^(١) من جانب الفاعل فإنَّ الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلا دائما أمّا إن كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه : وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك . وأراد بالأحوال الأولية الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً . و يقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً . و هي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه ، أو يكون لاصدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى يصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل . وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصح لأن يفعل فيه من الباقية .

قوله :

﴿ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلللداع ولا أن تسنح جزافا ، و كذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أوغير ذلك بلا تجدد حال . و كيف تسنح إرادة لحال تجددت و حال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد فيتجدد ، و إذالم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد ، وسواء جعلت التجدد دلاً مرتيسر أو

(١) قوله «لان ذلك يقضى قدم الفعل» الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين : الاول : من حيث الفاعل . و تقريره : أن الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية ، و كل ما يحتاج اليه في التأثير حاصل لذاته و قد ثبت أن العلول لا يتخلف عن العلة النامة . فيلزم قدم الفعل . و التقييد بالاولية لغروج الصفات الإضافية .

والثاني : من حيث الفعل . و تحريره : أنه لا يجوز أن يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ المعدم الصريح لا يتميز حتى يكون فيه امساك الفاعل عن ايجاده أولى في بعض الاحوال من ايجاده في بعض الاحوال ، أو حتى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض ، بل لو كان صدوره واجبا لكان في جميع الاحوال ، أولا صدوره كان في جميع الاحوال . فيلزم اما قدم الفعل ، أو عدمه . و هذا بالعقيدة رد على من قال : انما حدث في الوقت لانه كان أصح لوجوده ، أو كان ممكنا فيه . و هم الفرقة الاولى والثانية . و تقييد المعدم بالصريح احتراز عن عدم العادات المبوق بالمادة . م

لأمر زال مثلاً كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر ، أو [وقت] معين ، أو غير ذلك ممّاعد ، و كقبح كان يكون له لو كان وقد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال) ❖

لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره . فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف . و هي متجددة عند بعض المعتزلة ، و قديمة عند الأشاعرة ، و غير زائدة على علمه عند الكمبي . فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أو لا بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إثبات أحد المقدورات كشوق ما أوميل إليه . وهو الداعي وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً . و هما منفيان عنه تعالى بالاتفاق . والجزاف لفظة معربة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير . و قد يطلق بحسب الإطلاق على فعل يكون مبدئه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة ، أو طبيعة كالتنفّس ، أو مزاج كحركات المرضى ، أو عادة كاللعب باللحية مثلاً . و هو باعتبار من الفاعل كما أن العيب يكون باعتبار من الغاية . والشيخ أطلقه ههنا على الفعل الذي تعلق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ جعل الحكم أعمّ ممّا فيه التنازع للاستظهار . فقال « وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بالابتداء دحاً » أى لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي تتعلق بها الفعل على الإطلاق سواء كانت طبيعة أو إرادة أو قسراً من غير تجدد .

و أبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد إنما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلا مناهيه . و كما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجددّه فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر و يتسلسل إمّا دفعة و هو باطل . و إمّا شيئاً بعد شيء و هو القول بحوادث لا أول لها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله « و إذ لم يكن تجدد كانت حال مالم يتجدد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد » و ذلك يقتضى إمّا لصدور الفعل عن الفاعل أصلاً ، و إمّا صدوره في جميع أوقات وجوده .

و اعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلاً مع قولهم : إما يكون بعض الأوقات أصلح للصدور ، وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت . فلما فرغ الشيخ عن إبطال القول بتجدد شيء ، وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء . أشار إلى أن هذين أيضاً قول بتجدد : فقال و سواء جعلت التجدد لأمر تيسر كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر . يعنى القول بصلوح بعض الأوقات « أو معين » يعنى صيرورة الفعل متأثراً بعد كونه ممتنعاً « أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم ، أوجعلته لأمر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح ، أو امتناع كان فزال عند وقت الإمكان ، أو غير ذلك بحسب عباراتهم . فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما . وقد أبطلناه .

قوله :

❖ (قالوا فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود عن إضافة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق بالعدم لاحتمال فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه . على أنه قائم في كل حال [و] ليس في حال أولى بما يجاب السبق منه في حال . وإما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نسبته عليه)❖

ولما فرغ عن الإشارة إلى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل ، وبما هو من جانب الفعل ، وأبطل القول بالحدوث . أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم . وحججهم أيضاً تنقسم إلى ما يتعلق بالفاعل ، وإلى ما يتعلق بالفعل . فما يتعلق بالفاعل هو قولهم : إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم ، وما يتعلق بالفعل هو قولهم : الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً .

فذكر : أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن إضافة الخير والوجود . إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم . فهذا عرض ضعيف . ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث ، أو في وقت آخر [حدث] قبله أو بعده من غير تخصيص وأولوية لذلك

الوقت دون غيره .

و إن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساد ، ونبيّن لك أن المعلوم يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثم إنّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .
قوله :

﴿ و أمّا كون غير المنتهى كلاًّ موجوداً لكون كلّ واحد وقتاً ماموجوداً فهو توهم خطأ . فليس إذا صحّ على كلّ واحد حكم صحّ على كلّ محصل و إلاّ لكان يصحّ أن يقال : الكلّ من غير المنتهى يمكن أن يدخل في الوجود لأنّ كلّ واحد يمكن أن يدخل في الوجود . فيحمل الإمكان على الكلّ كما يحمل على كلّ واحد ﴾ .

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الأولى : وهو أن القول بصحّة الحكم على الكلّ بكلّ ما يصحّ أن يحكم به على كلّ واحد يقتضى القول بإمكان دخول غير المنتهى في الوجود لا إمكان دخول كلّ واحد منها في الوجود . وهذا مما يصحّ حون بامتناعه . فإنهم يقولون : مقدورات الله تعالى لا تنتهى ، ولا يمكن أن تدخل كلّها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجها إلى الوجود .

وقوله :

﴿ قالوا : ولم يزل غير المنتهى من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلاّ شيئاً بعد شيء ، وغير المنتهى المعلوم قد يكون فيها أكثر وأقلّ . ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم ﴾ .

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الثالثة وهو : أن غير المنتهى إذا كان معدوماً فقد يمكن إن يزيد وينقص بالاتّفاق كالحوادث المستقبلّة التي تنقص كلّ يوم ، و كمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونها غير متناهية عندهم . والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الأوقات . فإنّ ازديادها لا يكون

قارحاً في كونها غير متناهية .

وقوله :

﴿وَأَمَّا تَوْقِفُ الْوَاحِدِ مِنْهَا^(١) عَلَى أَنْ يَوْجِدَ قَبْلَهُ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ، أَوْ احتِياَجُ شَيْءٍ مِنْهَا إِلَى أَنْ يَنْقَطِعَ إِلَيْهِ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ فَهُوَ قَوْلٌ كَاذِبٌ . فَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا تَوْقِفُ كَذَا عَلَى كَذَا هُوَ أَنَّ الشَّيْئَيْنِ وَصفاً مَعاً بِالْعَدَمِ ، وَالثَّانِي لَمْ يَكُنْ يَصِحُّ وُجُودُهُ إِلَّا بَعْدَ وُجُودِ الْمَعْدُومِ الْأَوَّلِ ، وَكَذَلِكَ الْحَاجَةُ . ثُمَّ لَمْ يَكُنْ الْبَتَّةَ وَلَا فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْآخِرَ كَانَ مَتَوَقِّفاً عَلَى وُجُودِ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ أَوْ مُحْتَاجاً إِلَى أَنْ يَنْقَطِعَ إِلَيْهِ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ ؛ بَلْ أَيْ وَقْتُ فَرَضْتِ وَجَدْتِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ كَوْنِ الْآخِرِ أَشْيَاءَ مُتَنَاهِيَةٍ . فَفِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ هَذِهِ صِفَتُهُ لَا سَيِّمًا وَالْجَمِيعُ عِنْدَكُمْ وَكُلٌّ وَاحِدٌ وَاحِدٌ . فَإِنَّ عَيْنَيْتِ بِهَذَا التَّوَقُّفِ أَنَّ هَذَا لَمْ يَوْجِدْ إِلَّا بَعْدَ وُجُودِ أَشْيَاءٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي وَقْتٍ آخِرٍ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْصِيَ عِدْدهَا وَذَلِكَ مُحَالٌ . فَهَذَا هُوَ نَفْسُ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ أَنَّهُ مُمْكِنٌ أَوْ غَيْرُ مُمْكِنٍ . فَكَيْفَ يَكُونُ مَقْدَمَةً فِي إِبْطَالِ نَفْسِهِ أَبَانَ بِغَيْرِ لَفْظٍ تَغْيِيرًا لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ الْمَعْنَى﴾

إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية ؛ وهو أن معنى توقّف الحادث اليومي على

(١) قوله « وأما توقّف الواحد منها » قدم على الجواب مقدّمة : وهى أن ليس معنى توقّف الحادث على حادث آخر أو احتياجه إليه أنهما موجودان معاً و يتوقّف وجود الثاني على وجود الأول أو يحتاج إليه ؛ بل معنى التوقّف والاحتياج فى العدم أى انهما معدومان معاً . لان الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأول ، والحادث الآخر لا يوجد إلا بعد الحادث الأول ، ثم ان المتكلمين لما أثبتوا أول الاوقات وأول العوادث فلم لهم فهموا من توقّف العوادث على انقضاء مالا نهاية له ؛ أنه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شىء من العوادث ، ثم يبتدئ العوادث وينقضى مالا نهاية له منها ؛ ثم يوجد هذا الحادث . فالشيخ استفسر وقال : قولكم : يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له حتى يصل النوبة إليه وهو محال . ان عنيتم به أن هذا الحادث يوجد بعد عوادث غير متناهية موجود كل منها فى وقت . فلا نسلم انه محال ؛ بل هو عين صورة النزاع ، وان عنيتم به ذلك المعنى وهو أن يكون وقت مالا يوجد فيه حادث اصلاً ثم يوجد بعد ذلك الوقت عوادث لانهاية لها ثم بعدها يوجد هذا الحادث . فلا نسلم الملازمة . وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول السلسلة . على أن كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الآخر الا عدو متناه ففى جميع الاوقات كذلك اذا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد . وإليه اشار بقوله : بل أى وقت فرضت . الى آخره .

انقضاء ما لا نهاية له أو احتياجه إلى ذلك إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث ، أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت إلى أن تنتهي النوبة إليه فهو قول كاذب . ومع ذلك مصادرة على المطاوب . لأن وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم . والحق أن كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث إلا عدد متناه ، وإذا كان كل وقت وجميع الأوقات عندهم واحد ففي جميع [هذه] الأوقات هذا الحكم يكون حقاً ، وإن كان معناه أن الحادث اليومي لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه .
قوله .

*) قالوا : فيجب من اعتبار ما نسبنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغيير *)

لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هيئنا هو أن واجب الوجود لا يختلف نسبته إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدء الأول إلا واسطة غريبة بينهما « وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً » يعني

وقول الشارح : وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له . يشتمل على التناقض لأنه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من العوائد فكيف يفرض فيه وجود الحوادث اليومية . اللهم إلا أن يراد بذلك الوقت اليومي أي وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له ؛ لكنه خلاف الظاهر ؛ بل هو عين الشق الثاني من استفساره .
والبراءة المنقحة هيئنا أن يقال : إن عنيتم بقولكم : لو كان قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له . أن وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات متناهية حتى يكون من الأوقات ما لا يوجد فيه حادث . فلا نسلم اللازمة . وإن أردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات غير متناهية . فاللازمة مسلمة ، وبطلان التالي منوع . م

النفوس الفلكية والأجرام الكليّة فإنّها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها « يعنى الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام «فيتبعها التغيّر» يعنى الحوادث اليومية .
قوله :

﴿ فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً ﴾

مراده أن التنازع في القدم و الحدوث سهل ^(١) بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فإنّ ذلك ممّا لا يرخص التساهل فيه . و ليس مراده إنّ مسألة الحدوث والقدم تعلّقاً بمسألة التوحيد .

(النمط السادس)

(فى الغايات ومبادئها (٢) [و] فى الترتيب)

قال الفاضل الشارح : غاية الشيء ما إليه يتحرّك ومتى وصل إليها وقف .
والصواب أنّ ذلك هو غاية الحركة فقط ، أمّا الغاية المطلقة : فهي أعمّ من ذلك وهي ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعليّة .
ثمّ قال : وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد : أحدها : بيان أنّ كلّ فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله ، وثانيها : إثبات العقول ، وثالثها : بيان ترتيب الوجود . وإنّما

(١) قوله « مراده ان التنازع فى القدم و الحدوث سهل » جواب سؤال الامام . و هو ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة القدم والحدوث . لا تملق بينهما . فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته ، وكذا حدوثها فلا اثر للقدم و الحدوث فى مسألة الوحدة فتعلقهما بمسألة الوحدة فى قوله : بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا . خال عن التحصيل .

اجاب بان المراد التصلب فى مسألة التوحيد بالقياس الى مسألة القدم . و قد اشار الامام الى هذا الجواب . و الله اعلم بالصواب . م

(٢) قوله « النمط السادس فى الغايات و مبادئها » لما ترجم هذا النمط بثلاثة امور : الغايات و مبادئها ، و الترتيب . فالانساب ما ذكره الشارح . فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولاً غايات افعال المبادئ العالية ، ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهى تشبهها بالعقول . و كل ذلك كلام

قدّم الأوّل لأنّه تمام لما قبله يعنى مسألة القدم ، وأساس لما بعده . بيان الأوّل : هو أنّ الباري ، إن لم يكن مستكملاً بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد و الإرادة . وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكّد القول بالقدم ، وأيضاً عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم : إنّ الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه . وبإبطال أنّه يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر : وبيان الثاني : هو أنّ كون حركات الأفلاك شوقيّة تشبيهيّة الذي به يستدلّ على وجود العقول إنّما يثبت بعد ثبوت أنّ حركاتها ليست للعناية بالسافات . وذلك إنّما يثبت بأنّ يقال : لو كانت حرّتها لأجل السافات كانت هي مستكملة بها . و العالى لا يكون مستكملاً بالسافل .

وأقول : إنّّه لما أثبت للوجود مبدء أوّل في النمط الرابع كان من الواجب أن يبيّن كيفية مبدئيّته . فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه الموشتمل على الصنع و الإبداع . ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فبده بالإشارة إلى أحكامها الكلّيّة و هي أنّ أيّ الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ، وأيّهم يكون لأفعاله غاية . ثمّ أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني . فدلّ ذلك على وجود موجودات مترتبه هي مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين . وساقه ذلك إلى النظر التامّ في إثبات تلك

في الغايات ، ثم اثبت مبادئ الغايات و هي العقول . و لما كان بيان الغايات مفضيا إلى إثبات العقول قدّمها ، ثم أخذ في الدلائل الاخر على وجودها ، ثم شرع في ترتيب الموجودات . فقد رتب المباحث في النمط على ما عنون به . هذا خلاصة ما ذكره الشارح .

و قول الامام : أوّل المقصد في هذا النمط أن كل فاعل بالقصد و الارادة فهو مستكمل بفعله . منظور فيه . لان المقصد ليس هذه المسئلة . لما بين في النمط السابق من ذهابهم إلى أنّه تعالى مختار فلا بد من القول بآرادته فلو كان كل فاعل بالقصد و الارادة مستكملاً بفعله لزم أن يكون الباري تعالى مستكملاً بفعله . و انه محال ؛ بل المقصد أن كل فاعل لغاية مستكمل بفعله و اللازم منه هو أن لا يكون الباري فاعلاً لغاية لانه لا يكون فاعلاً بالقصد و الارادة حتى يكون موجبا . فقد بطل الوجه الاول . و اما التوجيه الثاني فهو أنهم لما استدلوا على القدم بأن الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب أن يكون فاعلاً في الازل . كان عذر القائلين بالحدوث أنّه فاعل بالقصد و الارادة . فيجوز أن يتعلّق ارادته بخلق العالم في وقته فبابطال ذلك يندفع هذا العذر . وفيه نظر . لانهم يجعلون للباري ارادة متجددة . واما الا رادة الازلية فمنهم قائلون بها كما مرّ آنفا . م

الموجودات ، ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الأول إلى المرتبة الأخيرة . ولذلك
وسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (أتعرف ما الغني ؟ الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه
في أمور ثلاثة : في ذاته ، وفي هيئات متمكنة من ذاته ، وفي هيئة كمالية إضافية لذاته .
فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته ، أو حال متمكنة من ذاته مثل
شكل أو حسن أو غير ذلك ، أو حال لها إضافة ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادية فهو
فقير محتاج إلى كسب) ✽

هذا التعريف لمعنى الغني . والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدء الأول
يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته .

واعلم أن صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه ، وإلى ما هو له بسبب وجود
غيره . والأول ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره ، وإلى ما من شأنه
ذلك . وهذه ثلاثة أصناف : الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء ، والثاني : هو
الهيئات الكمالية الإضافية له . وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادئ إضافات له إلى
غيره ، والثالث : هو الإضافات المحضة .

والشيخ ذكر : أن الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء : ذاته ، و
الهيئات المتمكنة من ذاته ، والهيئات الكمالية الإضافية له . ولم يذكر الإضافات المحضة
لأنها متعلقة الوجود بغيرها . ثم لما ذكر : أن الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الأشياء
بغيره ذكر أن ما يتعلق في شيء من هذه الأشياء بغيره فهو ليس بغني ؛ بل فقير محتاج إلى
كسب . وهذا الكلام كمعكس نقيض للأول لو كان الأول قضية ^(١)

(١) قوله « وهذا الكلام كمعكس نقيض للأول لو كان الأول قضية » وأنا قال : لو كان قضية . لأنه
تعريف الفنى . و تعريف الشيء ليس تصديقاً له ؛ بل تصويره وتعيين مفهومه . فلا يكون القول
الركب من العرف والعرف تصديقاً . وأنا قال : كمعكس نقيضه . لأن هذا الكلام إشارة إلى قول
الشيخ « فمن احتاج إلى شيء آخر فهو فقير » و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الأول لو كان قضية .
و هو : قوله : غير متعلق بشيء آخر خارج عنه و ان تقارنا في المعنى ، و محموله ليس بنقيض
موضوع الأول . و هو : الفنى . و ان كان في قوته . وكلام الشيخ انما اعتبر في الفنى الاستثناء

قال الفاضل الشارح : قوله فمن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير فهو فقير محتاج إلى كسب . كلام خارج عن قانون الخطابه فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير . وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير . و معلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه . وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من إفادة تصويره .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضي أن يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابه . وليس كذلك فإن الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدمة خطابية . على أن قولنا : الفقير في شيء ما فقير . ليس بمكرر لأن الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق . وذلك يجري مجرى قولنا : الموجود في شيء موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال : المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يفتقر إلى الغير لاني ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية . و ذلك يقتضي أن يكون قوله « الغنى » هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور « شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لأن الحد والمحدود شيء واحد . وإذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بائناً أيضاً شيئاً واحداً ، ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول : الإنسان هو الحيوان الناطق وما ليس

في الأمور الثلاثة . فإنه لو افتقر في شيء منها يلزم أن يكون فقيراً . فلا يكون غنياً . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف .

قال الامام : لما نسر الغنى بأنه الذي لا يفتقر في أحد الأمور الثلاثة كان الفقير مقابله . وهو المفتقر في احدها . فيرجع الكلام الى انه لو افتقر في احدها لافتقر في احدها . ولا فائدة فيه .

واجاب الشارح بطريقتين :

اما الاول : لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها ؛ بل الفقير اعم منه لتحقق الفقير في الإضافات المحضة ، وفي المال ، وغيرها . وحمل الإعم على الإخص مفيد . و ان سلطنا ان معنى الفقير ذلك لانسلم ان حملة على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابه . فان الحد يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريباً المعنى المحدود الى فهم الجمهور .

وعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي . على ان فيهما نظر :

بالحيوان الناطق فليس بإنسان . فلا أدري لم صار الأول تعريفا مقبولا ، و الثاني : قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحداً ، بلي لو قال : إن الشيخ قد قال في الاول إن الغنى هو الذى لا يتعلّق بغيره وقال بعده فمن احتاج إلى غيره فهو فقير . وكان من الواجب أن يقول : ومن تعلّق بغيره ، فهو فقير . لكن سؤالاً لفظياً .

وكان الجواب أنه لما كان في الأول قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله ؛ بل أورد التعلّق الذى قام مقامه في إفادة معناه . ولما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف أورد الاحتياج ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين [متقاربين خ] .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أعلم أن الشيء الذى إنمّا يحسن به ^(١) أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى وأليق به من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً . فهو مسلوب كمالٍ ما يقتقر فيه إلى كسب ﴾

اما فى الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلاً للغنى . فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله ، و الالجاز ان يصدق على الغنى فلا يلزم الخلف .

و اما فى الثانى فلان الامام ما قال : انه خارج من قانون الخطابة ؛ بل انه قال : جاز على قانون الخطابة فانه قد تنكرر المعنى الواحد فى الخطابة والمحاورة ايضاً وتفهيماً للعمامة ، لكن المقام برهانى يجب ان لا يستعمل فيه الخطابة . وفيما نقله تغييراً لعله وقع فى اختلاف النسخ .

الطريق الثانى : ان الامام صدر هذا الفصل بانه فى تفسير الغنى وهو الذى لا يقتقر الى الغير فى ذاته ولا فى شيء من صفاته الحقيقية . ولا شك انه فى قوة قضية قابلة بان المحدود هو الحد . و هو فى قوة قضية قابلة بان مقابل الحد مقابل المحدود . فلو لم يكن فى هذه القضية فائدة لم يكن فى تعريف الغنى ايضاً فائدة .

و نقول ايضاً : سلمنا أن الفقير هو المفتقر الى الغير فى شيء من الاشياء الثلاثة ، ر أنه لا فائدة فى حمل هذا المعنى على المفتقر الى الغير فى شيء منها ؛ لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون فى حمل الفقير عليه فائدة . فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنهه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيد و يقرب معناه الى فهمه . م

(١) قوله « أعلم ان الشيء الذى انمّا يحسن به » المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لفرض مستكمل به . وذلك لان من يفعل لفرض يكون ذلك الفعل أحسن به واولى له ، ويكون ذلك الفعل

إن قوماً من المتكلمين يعلّلون أفعال البارئ تعالى بالحسن والألوية : فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه ، وفعله أولى من تركه . فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق . و الشيخ أراد أن ينبّه على أن هذا الحكم في حق الله تعالى مقتضى لإسناد نقصان إليه .

وتقريره : أن الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلاً ، ويكون أن يفعل أحسن به من أن لايفعل فإنه إن فعل كان ماهو أحسن به في نفسه حاصلًا ، وكان ماهو أحسن به من شيء آخر أيضا حاصلًا وهما صفتان له : إحداهما مطلقة والأخرى كمالية إضافية إلى آخر ، وإن لم يفعل لم يكن ماهو أحسن به حاصلًا ولا ما هو أحسن به من شيء آخر . و يظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره . فإذن هو في ذاته مسلوب كمال مقتدر إلى غيره في كسب الكمال .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ^(١) تحاول أن يفعل شيئاً لما تحبها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل . فإن ذلك من المحاسن والأمر اللائقة بالأشياء الشريفة . وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وأن لفعله لمية ﴾

هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم . وهو كنتيجة لما قبله . ومراده واضح . وقد جعل الحكم عامّاً متناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامة إما

لاشتماله على ذلك الغرض أحسن وأولى من الترك ، و إذا لم يفعل لم يحصل ماهو الاحسن به ولا ماهو الاحسن من غيره . فهو مسلوب كمال .

فان قيل : انما يلزم ذلك لو كان الغرض عابداً الى نفسه أما اذا كان عابداً الى غيره فلا . اجيب : بانه اذا فعل لغرض عابد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن وأولى به من الترك ، و الالم يكن عرضاً له . فيعود الى لزوم .

فان قيل : يفعل للغرض عابد الى نفسه و الى غيره ؛ بل لان الفعل أحسن في نفسه . اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه ، و انه يمدح عليه . وهذا حاصل الفصول الثلاثة . م

(١) قوله « فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية » المبدء العالي تام : اما لذاته و هو البارئ

بذواتها ، أو بعلمها مع إبداعها . وإنما سلب الغاية عن فعل الحقّ الأوّل جلّ جلاله مطلقاً لأنّ الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تامّ لوجهين : أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية فإنّ ذلك يقتضى كونه مستكملاً بذلك الوجود . والثاني : من حيث يتمّ فاعليته بماهية تلك الغاية . فإنّ ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته . والحقّ الأوّل لما كان تامّاً بذاته ، واحداً لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه . فإنّ لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كلّ .

﴿تذنيب﴾

﴿أعرف ما الملك الحقّ ؛ الملك الحقّ هو الغنيّ الحقّ مطلقاً . ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كلّ شيء لأنّ كلّ شيء منه ، أو ممّا منه ذاته . فكلّ شيء غيره فهو له مملوك . وليس له إلى شيء فقر﴾

سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبية ، والذي قبله بالتذنيب ، ولا شكّ في أنّ التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك . وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء : أحدها : كونه غنياً مطلقاً . وهو سلبيّ ، والثاني افتقار كلّ شيء في كلّ شيء إليه . وهو إضافيّ .

تعالى ، و اما لعله وهو ساير المبادئ العالية . ولما ثبت أن الفاعل لفرض مستكمل بفعله . فالبده العالي لا يفعل لفرض في السافل و الا استكمل العالي بالسافل و هو محال . و اما البده الحق فلا غاية لفعله أصلاً بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبده لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره ، او يكون صدوره لذاته . و الاول باطل و الا لزم الاستكمال بالغير . نعمين أن يكون صدوره لذاته . فيكون هو ماله الشئ . ولا معنى للغاية الا هذا . و ايضا لما كان فاعلاً بذاته تام في الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته . و العلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل . فهو اذ قد يكفي في الفاعلية يكون غاية بالضرورة . فكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء . و اما البده العالي فهو و ان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبده الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله . فهو مملوك الغاية بالنظر الى ماتحته لا بالنظر الى ما فوقه . و اما البده الحق فهو مملوك الغاية مطلقاً . و الى جميع ذلك اشار بقوله : و انما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقاً . و انما قال : هو كنتيجة لما قبله . لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته ، بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة ، و فرع من فروعها . ولهذا قال : و سم هذا الفصل بالتذنيب انساب م

والثالث : كون كل شيء له وهو أيضاً إضافي . وعلل ذلك بكون كل شيء منه (١) فأنه لما كان كونه غاية للأشياء هو كونه فاعلالها بعينه صحّ تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه .

﴿تنبيه﴾

﴿أتعرف ما الجود ؟ الجود هو إفادة ما ينبغى للعوض . فلعلّ من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ، ولعلّ من يهب ليستعيز معامل فليس بجواد . وليس العوض كله عيناً ؛ بل وغيره حتّى الثناء والمدح ، والتخلّص من المذمّة ، والتوصّل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغى . فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيز غير جواد . فالجواد الحقّ هو الذي يفيض منه الفوائد لالشوق منه وطلب قصديّ شيء يعود إليه . وأعلم أنّ الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبّح به أولم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلّص﴾

يريد تعريف معنى الجود . وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء : أحدها : معنى الإفادة . والثاني : أن يكون ما يفعله المفيد شيئاً ينبغى للمستفيد أن يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس إليه . والثالث : أن لا يكون للعوض . وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : لفظة ينبغى مجعلة يراد بها تارة الحسن العقليّ (٢) كما يقال : العلم ممّا ينبغى ، وتارة الإذن الشرعيّ كما يقال : النكاح ممّا ينبغى . والحكماء

(١) قوله « وعلل ذلك بكون كل شيء منه » أى علل كون كل شيء له بكون كل شيء منه . لما ثبت أنه الفاعل والغاية معاً فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء . لكن إنما ثبت أن الفاعل نفس الغاية لو ثبت أن الفاعل لفرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح أن يكون الفصل معنوياً بالنزيب .

لا يقال : لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلاً لتعليل للشئ بنفسه .

لا نأقول : الاتحاد في الوجود ، والتعليل بحسب التناهي في العقل . فلا معذور . م

(٢) قوله « لفظة ينبغى مجعلة يراد بها تارة الحسن العقليّ » أقول : الإجمال إنما ثبت لو كان لفظة ينبغى موضوعة للحسن العقليّ ، والاذن الشرعيّ . وهو منوع . غاية ما في الباب أنه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقليّ والماذون الشرعيّ ؛ لكن لا يراد بها الحسن العقليّ والاذن الشرعيّ ؛ بل مفهومها اللئوى وهو كونه مطلوباً مؤثراً . فإذا قيل : العلم ممّا ينبغى . لم يرد به أن العلم

لا يقولون بالحسن العقلي ، ولا يليق بهم التفسير الثاني . ولا معنى لها سوى هذين .
وأقول : هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية
إما معتزلة يقولون بالحسن العقلي ، وإما فقهاء يقتنون بالإذن الشرعى . على أن الفقهاء
والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ . غاية ما في الباب أنهم استعملوها على
سبيل النقل الاصطلاحيّ بازاء هذين المعنيين لكن ذلك تمّابديل على كونها في أصل اللغة
دالة على معنى آخر منقول عنه . وكيف لا و علماء اللغة جميعاً ذكروا أنها من أفعال
المطاوعة . يقال : بغيته : أى طلبته . فانبغى ، كما يقال : كسرتة فانكسر . وهو قريب ممّا
فسرناه .

و اعلم أن القدح في امثال هذا الكلام الذى يستحسنه الخواص والعوام ، وجرى
مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بأمثاله لأنه يدل على صدوره عن عصبية
أو حسد أو قلّة انصاف . حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال : القصد إلى اىصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً في الجواد لوجب
أن يقال : للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدوّ إنسان ما فمات ذلك العدو .
إنه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لالعوض .

والجواب : أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض . وهيئنا
حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لأنّ الحاصل منه بالذات هو حر كنهه الطبيعية
وهى استفادة كمال منه لنفسه لا اىصال كمال لغيره . وإنما وقع على رأس إنسان اتفاقاً .
والاتفاقيّ يكون بالعرض . ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات ؛ بل

حسن عقلاً ؛ بل المراد به أنه مطلوب الحصول مما يؤثر ؛ وإن كان حسناً عقلاً ، و كذلك قوله :
النكاح مما ينبغى . لا يراد به أنه مأذون شرعاً ؛ وإن كان مأذوناً شرعاً . ثم انا لا نسلم أن الحكماء
لا يقولون بالحسن العقلي . فان الحسن العقلي مقول على معان ؛ كون الشيء صفة كمال ، و ملائمة
للطبع ، ومقتضياً للمدح . والحكماء قائلون بهذه المعانى كلها ؛ أما بالاولين فظاهر ، و أما بالمعنى
الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ، و رذائلها مقتضية للذم . و الشارح سيصرح بهذا
حيث يفسر الحسن و القبح فى هذه الفصول بالعقليين . و كأنه أغض عن هذا المنع هيئنا تمويلاً
على ما سيصرح به ، ومنع انحصار معنى ينبغى فيما ذكره من المعنيين . وهو ظاهر م .

يقتضى اختلال أوضاع الأعضاء ، وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .
ثم إن المقتضى لموت إنسان لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ؛ بل بالعرض .
ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات ؛
بل بالعرض . فهذا حال مثاله الذي أورده . وكذلك القول في الدواء المصحح^(١) أو المزيل للمرض
فإنه يصحح ويزيل المرض بالعرض . وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير
الملائمة . وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فإنها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلا
بالعرض .

(١) قوله « كذلك القول في الدواء المصحح » هذا جواب سؤال آخر : هو أن يقال : الدواء
المصحح للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحة البدن أو إزالة المرض . ولا شك أن صحة البدن و
إزالة المرض مما ينبغي فهو إفادة ما ينبغي بلاعرض . فيلزم أن يكون الدواء جواً .
فأجاب بأن الدواء لا يفيد بالذات إلا كيفية في البدن ملاية له أو مضادة للمرض ، ثم أنها توجب
الصحة أو إزالة المرض . فهو لا يفيد بالذات الصحة أو إزالة المرض . وهكذا حال سائر الفاعلات
الطبيعية فإن كل فاعل طبيعي يفعل شيئاً ، وذلك الفعل كمال له بالذات ، و إنما كمال لغيره فهو
بالعرض .

وفيه نظر : لانا نقول : هب أن إفادة الدواء بالقياس إلى الصحة وإزالة المرض ليست إفادة أولية
إلا أنه يفيد بالذات تلك الكيفيات الملاية للطبيعة أو المضادة للمرض . و هي أمر مؤثر مرغوب فيه
يوجب أن يكون جواً بالنسبة إلى تلك السيفية العادته في البدن .
و توضيحه أن الدواء الحار إذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة و هي
مما ينبغي لذلك البدن قطعاً ، وكذلك المفرح إذا ورد على القلب الضعيف انتضى بالذات تقوية له
وهي مما ينبغي للقلب الضعيف بناء على أن المراد بالذات أن كان بلا واسطة يلزم أن لا يكون المبد
الاول بالقياس إلى معلول معلوله جواً لا بالقياس إلى شيء واحد فقط : لأن غيره إنما هو منه
بواسطة ، و إن كان المراد أنه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو بواسطة فاختلف
الأعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقيقة لأنه يوجب انطفاء الحرارة الفريزية بحسب تحليل الرطوبات .
و انطفاء الحرارة الفريزية يوجب الموت .

و الجواب عن جميع النقوض : بأن القصد معتبر في معنى الجود ، و الشيخ يعتبر في تعريف
الجواد الحق . حيث قال : و طلب قصدي لشيء يعود إليه . لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالعرض .
فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقاً . و لولا القصد في الإضافات الإلبيه لم يكن له قدرة أصلاً .
و هو مناف لما سبق . و إن فرضنا أنه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا أقل من اعتبار الشعور
بما يفيد . و حينئذ نضع جميع النقوض . م

فان قيل : فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .
 أُجِب عنه بأنه لو عرّف الجواد لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ؛ لكنّه لمّا عرّف
 الجود لم يحتج إليه كما أنّه من عرّف البارد بأنّه شيء يصدر عنه كَيْفِيَّة كذا وكذا احتاج
 إلى أن يقول : بالذات . أمّا إذا عرّف البرودة بأنّها كَيْفِيَّة كذا وكذا لم يحتج إلى أن
 يقول : بالذات .

ونعود إلى المقصود ، ونقول : فإذن قد ظهر أنّ كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير
 إرادة ، أو بإرادة فهو مستكمل إمّا بنفس فعله ، أو بما يستعِيضه ^(١) . فالجواد هو كلّ
 فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .

قال الفاضل الشارح : وقول الشيخ « وأعلم أنّ الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبّح به »
 إلى آخره . إعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط .

أقول : هما قضيتان : اشتركتا في الموضوع فقط ^(٢) وهو الفاعل الذي لولم يفعل
 شيئاً لقبح ذلك به ، وتباينت في المحمول ، فإنّه حكم عليه هناك : بأنّه مسلوب كمال ،

(١) قوله « فإذن قد ظهر أنّ كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير إرادة أو بإرادة فهو مستكمل إما
 بنفس فعله أو بما يستعِيضه » وذلك لأن الفعل إما لطلب الكمال ، أو لدفع النقص ؛ فان كان لطلب
 الكمال فهو مستكمل بفعله . و إليه أشار في الفصل المتقدم : بأن الشيء إذا أحسن به أن يكون
 صفة عنه غيره فلو لم يكن عنده لم يحصل له الإحسان به فهو في حد ذاته مسلوب كمال ، وإن كان
 لدفع نقص فهو مستعِيض بفعله لأنه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص . و إليه أشار في هذا
 الفصل بقوله : إن الشيء الذي فعل شيئاً لولم يفعله قبّح به أولم يحسن منه فهو متخلص من النقص . أى
 مستعِيض . على ما فسر به . وهذا البحث إشارة إلى الفرق بين الكلامين .

واعلم أن ظاهر هذا الكلام أن الفاعل بالارادة مستكمل . وقد ذكر مثل هذا في مواضع آخر :
 منها حيث فسر الغاية قال : إذ لا يجوز صدورها عنه بقصد وإرادة ، وقال بعد ذلك : ليس المقصود
 من هذه الفصول أن كلّ فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب . ومن البين
 أن جميع ذلك يناهض ما سبق من أن الله تعالى فاعل بالاختيار . ولعل المراد ههنا أنه ليس فاعلاً
 بالارادة لفرض . وهو لا يوجب أن لا يكون فاعلاً بالارادة لا لفرض .

(٢) قوله « هما قضيتان اشتركتا في الموضوع » القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله :
 فهو مسلوب كمال . والضمير فيها راجع إلى الذي يفعل شيئاً لولم يفعله لم يكن عنه ما هو أحسن به . و
 الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبّح به أولم يحسن

وهيهنا : بأنه متخلص أى مستعيض ما . فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل .

❖(إشارة)❖

❖(و العالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه محرى الغرض . فإن ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب حتى أنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ثم لم تكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضاً . فإن الجواد والملك الحق لا غرض له ، والعالى لا غرض له في السافل)❖

الغرض هو غاية فعل فاعل بوصف بالاختيار . فهو أخص من الغاية . والقائلون بأن البارئ تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته . وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً . فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه . لأن الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له ، ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً ، وأن العالى لا غرض له لا مطلقاً بل بالقياس إلى السافل لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة . فهي مستفيدة الكمال مما فوقها .

❖(تنبيه)❖

وفي نسخة تنميم .

❖(كل دائم حر كة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه

منه . فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن ، وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين : اما قبح الترك ، او عدم حسن الترك . فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع ؛ بل لا تلازم بين الموضوعين . فان ترك الحسن لا يجب أن يكون قبيحاً ، وما لا يحسن تركه لا يلزم أن يكون فعله حسناً . فمن الجائز أن لا يحسن الترك ولا الفعل . وأما محمول القضيتين فلا خفاء في تفايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسير للغاص بالعام لان المتخلص من الذم مستعيض . وليس كل مستعيض متخلص من الذمة . لجواز أن يستفيد في مقابلة فعه كمالاً م

حتى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح . فما جلّ عن ذلك ففعله أجلّ من الحركة والإرادة)❖

معناه أن كل متحرك ذي إرادة فهو مستكمل . و ينعكس عكس النقيض إلى أن ما لا يحتاج إلى الاستكمال فليس بمتحرك ذي إرادة . و المقصود أن البارئ تعالى و العقول الكاملة في إبداءها لا يباشر التحريك ، و أن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة مستكملة بحركاتها .

❖(وهم وتنبه)❖

❖(اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في إن يختاره الغني إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه ويمجّده ويزكّيه ، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه و كل هذا ضد الغنى)❖

لما تبين أن الفاعل الذي يفعل لغرض يعود إليه أو إلى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو أن يقال : الفاعل الكامل يفعل للغرض يعود إليه أو إلى غيره بل لأن الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً لاختيار الفاعل إيّاه . فهذا هو الوهم . وقد نبّه على فساد ما مرّ وهو أن حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني ؛ بل المقتضى للاختيار هو كونه ممّا ينزّهه من الذمّ أو يمجّده ويصيرّه مستحقاً للمدح . و كل ذلك ضد الغنى .

واعلم أن القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن : بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح أو لا استحقاق ذم . فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذمّ فهو واجب وإلا فلا ، والقبح : بأنه كل فعل يقتضى استحقاق الذم . ولأجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلّص من المذمّة وما يجرى مجراها في هذه الفصول .

❖(إشارة)❖

❖(لا تجد إن طلبت مخلصاً ^(١) إلا أن تقول : إن تمثّل النظام الكلّي في العلم

(١) قوله «لا تجد أن طلبت مخلصاً» كأن سألنا يقول : قد علمنا أن العبد الاول لا يفعل لفرض أصلا

السابق مع وقته الواجب اللائق بفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضائه وهذا هو العناية . وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها)✽

لما يبين أن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها إذ لا يجوز أن يكون صدورها بقصد وإرادة ، ولا بحسب طبيعة ، ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف . فذكر في هذا الفصل أن تمثل النظام الكلّي أي تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب و يليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل . والذات المقتضية في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها . وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته . وهذه الجملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد . قال الفاضل الشارح : المقصود من هذه الفصول التسعة هو أن كل فاعل بالقصد و

الإرادة فهو مستكمل بفعله . ووجه نظم الفصول أن يقال : لو كان الباري تعالى فاعلا بالإرادة لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل . بيان الشرطية أن من فعل بالإرادة ففعله أولى به . فإذن هو مستكمل بفعله . وذلك ينافي الغنى ، وينافي الملك أيضاً لاعتبار معنى الغنى في حده ، و ينافي الجواد الذي لا يفعل لمعوض . لا يقال : إنه إنما فعل لأن الفعل في نفسه حسن ، أولاً يصل النفع إلى الغير . لأننا نقول : الإتيان به ينزّهه ، وعدم الإتيان يوقعه في استحقاق الذم . وحينئذ يعود الاستكمال . و لما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ثبت أن العالي لا يفعل لأجل السافل ، ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلا بالإرادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك .

والمبادئ العالية لا تفعل لغرض في السافل ، ولا شك أن صدور الموجودات العالية على الترتيب والنظام اللائق بها ليس لطبيعة ، ولا جزاف واتفاق . فصدورها من المبادئ على ذلك الوجه باي وجه يتصور ، اجيب : بأن ذلك لعناية الباري بها . وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر لسائر الموجودات مع أو فانها المترتبة حتى أنه حاضر لكل موجود موجود في وقته . فتلک الموجودات فياضة عنه في أوقاتها كما هي حاضرة له . ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه . م

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل ؛ بل هو مقدمة في إثبات المقصود . والمقصود نفى الغرض ^(١) عن أفعال المبادئ العالية . لأن النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الأول وغايات أفعالها . ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدء الأول المتفق عليها هذه الثلاثة لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله . وقدّم الغنى لأنه أدل على ذلك . ففسره في الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ، ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها ، وذكر في الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير أحسن الفعل كان أيضا مستكملا ، ولما كان البيان متناولا لغير المبدء الأول من المبادئ العالية جعل الحكم عامّا ، ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر منسوباً إليها مع أنه تابع للإرادة يبين أن المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ، ولما فرغ من ذلك ذكر أن نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات .

ثم قال الفاضل الشارح : والحجة بعد تهذيبها خطائية . لأنه يقال : ما معنى أنه لو فعل بالإرادة يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً ؟ ^(٢) فإن غنيت أنه متى

(١) قوله « والمقصود هو نفى الغرض » لما كان النمط في الغايات أراد أن يبين غايات أفعال الوجودات ، ولما كان الوجود إما واجبا أو ممكنا . والممكنات إما جواهر مجردة عن المادة أو غيرها . والجواهر المجردة عن المادة إما متعلقة بالأجسام تعلق التدبير والتصرف وهي النفوس أو غير متعلقة بها وهي العقول . بده ببيان غايات أفعال المبدء الأول والمبادئ العالية أعنى العقول . فبين أولا أن الواجب لا غاية لفعله بأن ذكر وصف الغنى ، ثم برهن على الدعوى ، ثم أكد بالوصفين الآخرين ، ثم جعل الحكم عاما للمبادئ العالية . ولما فرغ من العقول شرع في غايات أفعال النفوس فهي إما مساوية ، وإما أرضية . هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط .

(٢) قوله « ما معنى أنه يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا » ان غنيت بها أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الثم ، ومتى لم يفعله كان مستحقا للثم . فلم قلتم إن ذلك محال ؟ وهل هذا إلا إلزام الشيء على نفسه ؟ ولم لا يجوز أن يستفيد الله تعالى تلك الأولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله ؟ فان النزاع ما وقع إلا فيه . وان غنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه . هذا هو عبارة الإمام .

فعل ماوجب عليه لم يستحقّ الذمّ كان إلزام الشيء على نفسه فإنّ التالى عين المقدّم لم لايجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولويّة لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله فإنّ النزاع لم يقع إلّا فيه . وإن عنيّت به شيئاً آخر فيبينه . فظهر أنّ الحجّة خطائية من باب الطامات .

أقول : وهذا يدلّ : على أنّه يرى تكرار الشيء خطائية . وقد قال من قبل : إنّ ذلك خارج عن قانون الخطابة .

والجواب عن قوله : مامعنى قوله : البارى تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً . أن يقال : معناه أنّه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته ؛ بل كان كاملاً بفعله . فإنّ الحاصل لا يطلب حصوله .

وعن قوله : لم لايجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولويّة أو دفع المذمة . أن يقال : لأنّ المستفيد لشيء لا يكون تاماً إنّ لم يكن ذلك الشيء . والحكم بأنّ هذا البيان افناعى من باب الطامات ، أو ليس . مفوّضٌ إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

وأقول : لا شك أنّ الاستفسار انما يكون حيث الاجمال ، و احتيال اللفظ لعمان . وقد تبين مفهومات الفنى و الملك و الجواد ، وجعل سلسها لازماً فلا اجمال هيئنا . فلو فرضنا فيه اجمالاً فسلّب تلك الاوصاف لا يحتل ذلك المعنى . وهو أنّه متى فعل ماوجب لم يستحقّ الذم ، ولولم يفعله استحقه . فهو استفسار لمعنى لا يحتله اللفظ أصلاً . فهو يبيح فى المناظرة . فلا يقال : ان عنيّت بالانسان العجبر فلا نسلم أنّه ليس بجواد .

و اما قوله : وهل هذا الا إلزام لشيء على نفسه . فقد بينه الشارح بانه يلزم أن يكون المقدم عين التالى .

وهذا ايضا فيه مافيه : لان غاية تقرير الدليل أن يقال : لو كان فاعلاً بالاختيار أى بالقصد و الارادة لكان ذلك الفعل أولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل و الترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك و لو كان ذلك الفعل أولى به من الترك فهو يطلب تلك الا ولوية و يعصمها بذلك الفعل و لو كان كذلك لكان مستكملاً بفعله و لو كان مستكملاً بفعله يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً .

فهيئنا مقدمات أربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالى بل المفارقة بينه وبينها ظاهرة لا يخفى . على أن قوله فى الجواب : مامعنى قوله البارى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً . يدل على أن المقدم هو كونه فاعلاً بالارادة فكيف يكون عين قوله : متى فعل ماوجب عليه لم يستحقّ الذم . ولعل المراد

﴿تنبيه﴾

﴿قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كليّة وإرادة جزئية ، وتعلم أن مبدء الإرادة الكليّة المطلقة الأولى يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة [القوام] فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر . فكانت إرادته مما يشبه العناية المذكورة . وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدّد ويتصرّم على انقطاع أو على اتصال ؛ بل إما أن يكون محصل الطبيعة أو معدومها والأمور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ، ولا يجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصلًا وهو مطلوب ؛ بل كل كمالها حاضرة حقيقة ليست جزئية [ولا] ظنية ولا تخيلية و ليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا . لأن نفس الواحد منّا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادئ الكمال منه . ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين . وأمّا نفس السماء فهي إمّا صاحب إرادة جزئية أو صاحب إرادة كليّة متعلّق بها لينال ضرباً من الاستكمال إن كان . وفيه سرّ ﴾

قال الفاضل الشارح : الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الأولى .

وأقول : إنّه لم يقصد إثبات العقول أوّل قصده ؛ بل قصد بعد نفي الغاية عن أفعال المبادئ العالية ذكر غايات أفعال القوى المحرّكة للأفلاك ، ولزمه من ذلك إثبات العقول . فبدء فيما قصده ببيان أن المبدء الفاعل لحرركة السماء قوة نفسانية غير عقلية . وهذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول : قد تبين في النمط الثالث ^(١) أن الحركات السماوية متعلّقة

أنه لو عني بقوله : يلزم أن لا يكون غنياً أنه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام أنه حيثئذ لو كان مستكملاً بفعله كان مستكملاً بفعله الا أنه فرض لاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها أظهر . ولهذا قال الشارح : معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته . م

(١) قوله « قد تبين في النمط الثالث » اعلم أنا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليرتب الكلام منه الى الانتهاء ، ولا نبالي بتكرار بعض ماسلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاطاً للنفس .

بإرادتين : كلبية وجزئية ، و تبين أن مبدء الإرادة الكلية المطلقة الأولى يعنى الإرادة التي لاتعلق لها بأمر جزئي التي تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام . فإن الأجسام و قواها لا يتصور بالكليات . فتلك الذات إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية ، وإما أن لاتكون . و الأول هو المسمى بالعقل ، والثاني هو المسمى بالنفس ، لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور :

فنعول : قديين أن الحركة الدورية السماوية إرادية لان حركة الجسم البسيط إما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدءها إما خارج المتحرك فهي قسرية ، أولا وحينئذ إما أن يكون مع شعور و ارادة فتكون ارادية ، أولا فتكون طبيعية ولا يجوز أن يكون حركة الفلك قسرية ولا طبيعية . فتبين أن تكون ارادية : أما أنها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية لازم أن يبيل بالطبع بحركة واحدة الى ما يبيل عنه بالطبع ؛ ويكون طالبا بحركته وضعا بالطبع في موضعه ، وتاركه هاربا عنه بالطبع . ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع . وأما أنها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يكن الحركة القسرية . وقد تقرر أن الجسم اذا لم يكن فيه مبدء ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية . و هيئنا سؤالات :

أحدها : أن ما ذكر في الحركة القسرية يقتضى أن لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا و غير مراد في حالة واحدة . وانه محال .

واجيب عنه : بجواز كون الشيء الواحد مراداً وغير مراد من جهتين . فان مبدء الحركة إذا كان له شعور جاز أن يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات و الاعراض .

الثاني : انا لانسلم أن ترك حد أو وضع هو التوجه الى ذلك الحد أو الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ، ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد أو مثل ذلك الوضع . ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه ، وامتناع اعادة المدوم . فالأولى أن يقال : ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الإرادة على ما تقرر فيما سبق .

الثالث : هب أن ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع ؛ لكن لانسلم انه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع . وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئا آخر .

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .
وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بإرادته ما هو أحسن و
أولى به .

والثاني : أن المراد الكلّي كما مرّ ليس ممّا يتجدّد ويتصرّف على انقطاع
كالكميّات المنفصلة ، أو على اتصال الكمّيّات المتّصلة ؛ بل يكون شيئاً واحداً إمّا
موجود الطبيعة أو معدومها دائماً . والأُمور الدائمة المتشابهة الأحوال أغنى المجرّدة
المحضنة كالعقول لا يجوز أن يقال : كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثمّ حصل ، أو يقال :

وجوابه : أن الحركة ليست مطلوبة بذاتها بل بغيرها فانها لذاتها تقتضى التّأدى الى الغير
فيكون المطلوب ذلك الغير . والمطلوب بالحركة اما كيف أو الكم أو الالين أو الوضع . والثلاثة
الاول منتقضة هيّنا فتمين أن يكون المطلوب الوضع .

الرابع : انا لانسلم أن القسر لا يكون الا على خلاف الطبع . فربما يكون على خلاف الإرادة
بحيث يريد السكون فى الوضع و يقسر على الحركة عنه . ولئن سلمناه فلا نسلم انه يلزم من انتفاء
الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز أن يقتضى الجسم السكون بالطبع و يتحرك بالقسر . و المعتد
فى ذلك مامر فى النمط الثانى من أن مبدء الحركة الفلكية طباعى . واذ قد بان الحركة المساوية
ارادية فمرادها اما أن يكون جزئياً أو كلياً . والاول محال لانه اما أن يكون ممكن الحصول أولاً
فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته و الاستعمال طلبه . ومذهب المشايخين أن المباشر
لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه . فعلى هذا لا يكون مرادها كلياً اذا المراد لا بد أن يكون
مدركا والمدرك للكلّى يمتنع أن يرسم فى القوى الجسمانية .

ولهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة :

أحدها : انا لانسلم أنه ان حصل المراد بالجزئى يقف الفلك وإنما يكون كذلك لو لم يستمد
بواسطة نيل ذلك المراد لارتياذ جزئى آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع
جزئى طلبه يستمد لوضع آخر جزئى يطلبه . فلهذا يتحرك دائماً .

وثانيها : لانسلم هذا اذا كان الجزئى ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ، ولم لا يجوز ان كان يتخيل
أو يظن أنه ربما يحصل . فان ذلك من القوى الجسمانية ليس يمتنع . سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض
بالمراد الكلّى فانه اما أن يكون ممكن الوقوع أولاً الى آخر ما ذكره ، ثم اذا ثبت أن المراد
كلّى فبده الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاضاع الجزئية
لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلّى الى سائر الافراد على السوية فلا يتخصص
بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية ينبعث من تلك الارادة الكلية . و
المراد الجزئى لا بد أن يكون مدركا فلا ينتقش فى الذات المجردة ؛ بل فى قوة جسمانية . فلا بد

كان حاصله وهو مع حصوله طالب له ؛ بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لأن الظنون والتخيلات إنما يكون بسبب الغواشى الجسمانية وهى مبرئة عنها . والمحرك السماوي بخلاف ذلك . فإنيته مرید لا مود جزئية يتجدد ويتصم على الاتصال . وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا . فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا من حيث هى ناقصة يطلب مبادئ الكمال منها . وقد صارت بذلك متحدة

أن يكون فى الفلك قوة جسمانية يرسم فيها المرادات الجزمية والاضاع الجزمية . ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص بعض أجزاء الفلك بتلك القوة دون البعض بل هى سارية فى جميع الفلك فتلك القوة المنطبقة كخيال فينا الا أنه غير ساروهى سارية فى جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة .

ثم لما ثبت أن مباشر تحريك الفلك ذات مجردة . و الذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالعقل فهى العقل ، والا فهى النفس فلا يغلوها اما أن يكون مباشر التحريك هو العقل ، أو النفس ، لاجاب أن يكون هو العقل بوجوه ثلاثة : الوجه الاول : ان محرك السماء مستكمل بحركة . والعقل لا يستكمل بفعله ولا يصحبه فقر ؛ بل جميع كمالاته حاصل فيه بالعقل .

الوجه الثانى : ثبت أن محرك السماء له إرادة كلية وإرادة جزئية . والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية : أما أنه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلى ليس ما يتجددو يتصرم ؛ بل إما أن يكون موجودا أو معدوما . ولا يجوز أن يكون موجوداً ومعدوماً ولا يجوز أن يكون العقل مراده موجوداً وهو طالب له . ولا أن يكون مفقودا وهو يحصل لان حاله متشابهة . وأما أنه ليس له إرادة جزئية فلان المرادات الجزمية لا تنطبق الا فى الجسمانيات ، والعقل منزه عن الغواشى الجسمانية .

هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح أيضا . فمن قوله : الثانى أن المراد الكلى . إلى قوله : بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية . اشارة إلى أن العقل ليس له مراد كلى . وقوله : وليست جزئية متغيرة ولا ظنية . اشارة الى نفي الارادة الجزمية عنه . وقوله : والمحرك السماوى بخلاف ذلك . اشارة الى صفى القياس ، و إلى اثبات الارادة الجزمية له ؛ لكن تقديمه أنسب . و لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة أن العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها .

وفى هذا الدليل زوايد : فان قوله : المراد الكلى ليس ما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه ؛ بل يكفى أن يقال : المراد الكلى إما أن يكون موجودا أو معدوما وهما متمتعا بالثبوت للعقل . فكذلك قوله : فانه لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال . فان اثبات الارادة الجزمية كافية . و اما

بها إنساناً واحداً . ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين . فإذن مبده الإرادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء . وأما نفس السماء فهي إما صاحب إرادة جزئية منطبعة في جسمها على مذهب إليه المشاؤون ، أو صاحب إرادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعث منها صورة منطبعة فيها لينال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل انفعال . قوله « إن كان » أي إن كان صاحب إرادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء . وإنما أورد هذه اللفظة لأنه لم يرد أن يصرح^(١) بخلاف القوم على سبيل القطع . والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس

تجدد ها و تصرمها ففيها غنى عن الاستدلال .

اللهم إلا أن يقال : إن ذلك إيهاء الى دليل آخر وهو أن محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد و يتصرم لصدور الحركات و الاوضاع المتجددة و المتصرمة عنه ، و توقفها على ارادات كذلك . و العقل ليس له ارادات يتجدد و يتصرم لانه موجود دائم متشابه الا حوال . ولما كانت هذه استدلالاً بثبوت الإرادة الجزئية و فيها كما كان ذلك استدلالاً بثبوت الإرادة مطلقاً و سلبها جميعاً في وجه واحد لان مأخذها وهو الإرادة واحد .

بقي هيئتنا إشكالان :

أحد هما : ان الدلالة المذكورة على نفى المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي أيضاً عنه . فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان إما موجوداً يطلبه أو مفقوداً يحصله . فنقول : نعم كذلك إلا أنه يختص نفى الارادات الجزئية بشئ آخر . و هو انها بالنواشيء الجسمانية . والعقل منزّه عنها . فكأنه ينفي الارادة الكلية بطريق ، و الارادة الجزئية بطريقين . ولا حرج فيه .

والاخر : أنه لما لم يكن للعقل إرادة كلية ولا إرادة جزئية فلا يكون له إرادة أصلاً . فنقول : المقصود أنه ليس له مراد يستحصل بالحركة . والدلالة انما قامت عليه . و الا فمن الجائز أن يكون للعقل مراد موجود دائماً إما كلي أو جزئي .

الوجه الثالث : أن المباشر لتحريك السماء لا بد أن يكون متعلقاً به تعلق التدبير و التصرف ، مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بأبداننا ، مستفيداً للكمالات بواسطة جسم الفلك . و الجوهر العقلي لا يكون كذلك . فلا جرم كان غيره . وقوله : فإذن مبده الإرادة الكلية ليس نفس السماء . معناه لما كان العقل كاملاً مبايناً للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا . فلو كان مبده الإرادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء أي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم . و قد ثبت أنه كذلك . هذا خلف . م

(١) قوله « لانه لم يرد أن يصرح » اعلم أن تلامذة أرسطو نقلوا منه أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ، ولها ارادات جزئية . فلما استدلل الشيخ على وجود مبده الإرادة الكلية لم يستحسن أن يصرح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو فلهذا قال : إن كان . م

وهو أن صاحب الإرادة الكلية والعجزية يجب أن يكون شيئاً واحداً [حتى] يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة .

❖ (إشارة وتنبية) ❖

❖ (ولا يمكن أن يقال : إن تحرّيكها للسماء لداع شهواني^(١) أو غضبي ؛ بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي) ❖

(١) قوله > ولا يمكن أن يقال ان تحرّيكها للسماء لداع شهواني < لما بين في التنبية المقدم أن للأفلاك نفوساً تحركها أراد أن يبين الغاية من تحرّيكها .
فنقول : لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد اما محسوس أو معقول أي غير مدرك بالحس .
فان كان محسوساً . فاما ان يطلبه للجذب أو يطلبه للدفع . وجذب الملايم هو الشهوة ، و دفع النافر هو الغضب . وهما محلان على الفلك .
اما اولاً فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملايم الى حال ملايم .
والفلك بسيط متشابهة الاحوال .

اما ثانياً فلان حركة الفلك غير متناهية و الغضب و الشهوة الى غير النهاية لا يتصور .
و اما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة ، و فرط المحبة هو المشق . وحينئذ إما أن يريد نيل ذاته ، أو نيل صفاته ، أو نيل شبه ذاته وصفاته . لان الماشق الطالب اذا لم يطلب ذات المشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعلق له اصلاً بالمعشوق . فما فرض معشوقاً لا يكون معشوقاً . فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلاثة اعني ذات المشوق أو صفته أو شبه ذاته أو صفته . والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما أن يحصل في الجسلة أولاً يحصل أبداً وأياً مكان يلزم احد الامرين : إما طلب المحال ، أو وقوف الفلك . وهو محال . فنعين أن يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق . فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه به . فالمطلوب اما أن يكون نيل الشبه المستقر أي شبها واحداً دائماً باقياً فيلزم أحد الامرين ، او يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شبها بعد شبه بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر . ولا يغلو اما أن يحتفظ نوعه بتعاقب الافراد أولاً يحتفظ . والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك . فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية . فهذه التشابهات الغير المتناهية مع المشوق اما من حيث انه براءة من القوة أي في صفات الكمال ، أو من حيث انه بالقوة أي في صفات النقص والثاني محال فيكون المطلوب حصول التشابهات الغير المتناهية مع المشوق في صفات كمال غير متناهية : فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية و هو العقل .

فان قلت : لاجابة الى التقسيم المذكور الى المعقول والمحسوس بل يكفي أن يقال : لما كانت حركة الفلك ارادية فمراده لابد أن يكون معشوقاً . و حينئذ إما أن يكون حركته لنيل ذاته أو صفته أو شبهه . الى آخر الدليل .

يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية وهي التشبيه بالمبادئ العالية التي هي العقول المجردة ، وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .
فنقول : تبين فيما مرّ أن التحريك الإرادي يكون صادراً إما عن تصوّر حسيّ أو عن تصوّر عقليّ . والصادر عن التّصوّر الحسيّ يكون الداعي إليه إما جذب ملائم أو

فنقول : المطلوب اثبات العقل هو يتوقف على أن المراد ليس بحسوس . فلا بد من ذلك التقسيم .

و لنرجع الى بيان ماعسى أن يشكل من الشرح و المتن .

قوله : فهو اذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العلى اى القوة العملية . فقد سمعت أن للنفس قوة نظرية و هى التى بها تنفعل عن الإدراكات و انطباع المقولات ، و قوة عملية و هى التى بها تتحرك آلاتها . و هى بتصور أولاشيئاً ثم يحرك آلاتها ليحصل ذلك الشئ . فكذاك الفلك يتصور أمرا يتحرك لاجل تحصيله .

و اما قوله : و ذلك المشوق اما شيئاً غير محصل الذات . فهو بيان لحصر المراد المقول فى الاقسام الثلاثة . و ذلك لان المشوق اما أن يكون موجوداً أولاً . فان لم يكن موجوداً : فاما أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضها ، أو يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة : اما الوضع أو الكم أو الكيف أو الابن أو توابها . و أياً ماكان فالمطلوب نيل ذات المشوق ، و ان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل امانيل حال من احواله أو لغيره . فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المشوق . ولاشك أن قيام صفة الشئ بغيره محال ، فالمراد حصول حال الفلك باقياس الى المشوق و نسبه كماسة و موازاة . و اليه أشار بقوله : فالحركة لامحالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك . فان كان الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته أو صفته ، و الا فلا مدخل للمشوق فى الغرض من الحركة .

واقول : هذا القدر يكفى فى بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعاً . و لعل يحمل على زيادة تبين و ايضاح .

و اما قوله : وبالجمله يكون من كمالات المتحرك التى لا يكون حاصلة فيه . فمعناه أن المشوق لوكان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك . لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو مايتبعه ، و كل ذلك كمال للجسم المتحرك . فالحاصل أن المشوق لايجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم أحد المحذورين ؛ بل المشوق فى نفسه موجود الذات لاينال بالحركة وهو يطلب التشبه به . وأنت خبير بانه لوحدفت هذه المقدمة لثم الدلالة بدونها . على أن المتن خال عنها .

و أما قوله : فلاينال بكماله الا على تماقب شبه المنقطع بالدامم . فمحصله أن الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع و يخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر

دفع منافر (١) . فإذن هذا التحريك يكون لداع إما شهواني أو غضبي كما في أنواع الحيوانات . وأما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب

الى انعفاظ النوع و عدمه .

وفى قوله : فلا ينال بكماله . إشارة الى أن المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات ؛ بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية ؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فى أوقات غير متناهية . وهذا كأنه جواب سؤال وهو :

أن يقال : الفرض من الحركة لو كان شبيها غير مستقر فالمراد اما شخص الشبه أو نوعه . و أياً ما كان يحصل شبه واحد . و حينئذ يلزم وقوف الفلك .

اجاب : بأن المراد الشبه بكماله أى الشبه بوجوه غير متناهية . و لا ينال الا على تعاقب مستمر .

فجملة الكلام انه اذا ثبت أن المراد هو التشبه بالمعشوق فاما أن يكون المطلوب مشابهة واحدة ، أو مشابهات متناهية ، أو مشابهات غير متناهية . و الا ولان باطلان . و المشابهات الغير متناهية اما أن يحصل دفعة أو على التعاقب والتجدد . والاول باطل . فتعين أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية دون أن يحصل دفعة بل على التعاقب بحيث لا تحصل الا على سبيل التدرج فى أوقات غير متناهية .

واما قوله : فيكون المعشوق تشبيهاً بالامور التى بالفعل من حيث برائتها عن القوة . فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال أو النقصان .

و قوله : راضاً عنه الغير . أى يكون محرك السماء من حيث استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد ، و يكمل بها استعداد المواد الناقصة . و تلك الإفاضة ليست لفرض فى السائل بل من حيث انها تشبه بالعالي .

و قوله : و مبدء ذلك فى احوال الوضع . أى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع . فان الفلك يتحرك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ، و يحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ، ثم اذا زال وضع زال الشبه الذى كان بواسطة ذلك الوضع ، و اذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما أن نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المتشابهات ، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه .

فهناك أربع سلاسل : سلسلة الحركات ، ثم سلسلة الاوضاع ، ثم سلسلة التشبهات ، ثم سلسلة الادراكات . والحركات و الاوضاع كمالات للجسم ، واما التشبهات و ما يترتب عليها فهى للنفس . ونحن لانعرف حقيقة ذلك الشبه .

هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام . والا اعتراض عليه أن نقول : لم لا يجوز أن يكون مراد الفلك محسوساً . م

(١) قوله «الداعى إليه اما جذب ملائم او دفع منافر» قلنا : الحصر ممنوع لجواز أن يكون

عقله العملي. وتحريك السماء لا يجوز أن يكون لداع شهواني وغضبى لأنهما يختصان بالجسم الذي يفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من مخيل له فيغضب . وأيضاً لأن كل حركة إلى لذيد أو غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية . فإذن هو أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي .

قوله :

﴿ولابد وأن يكون لمعشوق ومختار إما لينال ذاته أو حاله ، أو لينال ما يشبههما﴾
 كل تحريك إرادى فهو لشيء يطلبه المرید ويختار وجوده على عدمه . وكل مطلوب مختار محبوب . ودوام الحركة إنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة [الثابتة] والمحبة المفرطة هي العشق . فإذن لابد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون إما شيئاً غير محصل الذات ، أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات وجب أن يتحصل بالحركة وإلا لكان الطلب طلباً للشيء وهو محال . والشيء المحصل بالحركة يكون أينا أو وضعاً أو كيفاً أو كمّاً أو ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق ، وإن كان المعشوق محصل الذات فالحركة لأحاله تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرّك . فإما أن تكون تلك الحال حالاً من

لمعرفته ، أو التشبه ، أو غير ذلك .

ولئن سلمنا ؛ لكن لأنسلم استحالة الشهوة والنضب على الفلك . واللازم فى البسيط تشابه الأجزاء المفروضة فى الحقيقة ، وأما تشابه أحواله فغير لازم . ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذات غير متناهية من مقولات غير متناهية .

ولئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الأولين . وما ذكروه فى بيانه يقتضى أن لا يكون للفلك مراد أصلاً لو كان له مراد فاما أن يحصل وقتاً ما ، أو لا يحصل دائماً . و يلزم أحد المعذورين .

على أنا نقول : أننا لا يجوز أن يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالاً إذا كان ذات المعشوق وحاله فاراً دفى الوجود . فلم لا يجوز أن يكون المطلوب معشوقاً غير قار محفوظ النوع بحسب تماقب

المعشوق كمماسّة أو محاذاة أو موازاة أو ملاقة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لينال حالاً مامن المعشوق ، وإمّا أن لا تكون تلك الحال حالاً منه . ويجب حينئذ أن يكون ممّا يناسب إمّا ذات المعشوق أو حالاً من أحواله ؛ وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة . وحينئذ لا تكون الحركة حركة لأجله . هذا خلف . فإن كان يكون هذا القسم لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله . فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون إمّا لأن ينال ذاته أو حاله ، أو لينال ما يشبههما .
وقوله :

﴿ ولو كان للأول لو وقف إذ انال ، أو طلب المحال . وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر . فهو لنيل شبه لا يستقر ﴾

أى ولو كان المعشوق ممّا ينال بالتحريك ذاته أو حال منه ؛ وبالجملة يكون من كمالات المتحرك كالتى لا تكون حاصلة فيه لكن لا يخلو إمّا أن يحصل وقتاً ما ، أو لا يحصل أبداً . فإن حصل وقتاً ما وجب أن يقف التحريك عند حصوله ، وإن لم يحصل أبداً وكان المتحرك يطلبه أبداً فهو طالب للمحال . و الإرادة المنبثقة عن إرادة كليّة يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادّية يستحيل أن يكون نحو شيء محال . فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا ممّا يتحصّل بالحركة ذاته أو حاله ؛ بل هو شيء متحصّل الذات خارجاً عنه ليس من شأنه أن ينال . فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه به . ثم لا يخلو إمّا أن يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمال مافار يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق ، أو يكون لنيل شبه لا يستقر . والأول محال . لأنه يقتضى عود

الافراد ، أو حالاً من المعشوق كذلك كما ذكره فى الشبه .

ثم بعد ذلك لانسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل . وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل ؛ لكن من الجائز أن يكون اتصافها على التعاقب . غاية ما فى الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبهات للفلك . و لهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بجاويه . و على تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هو المبدء الاول فلا يلزم ان يكون العقل . ولعلك لو تأملت فى الدليل امكنتك دفع هذه الاعتراضات او بعضها .

القسمين المذكورين أعنى الوقوف عند النيل أو طلب المحال . فبقى أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقرّ قوله :

﴿ فلا ينال بكماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم . وذلك إذا كان المتبدّل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كلّ عدد يفرض لما هو بالقوّة يكون له خروج بالفعل لاحالة ولنوعه أو لصفه حفظ بالتعاقب ﴾

أى فلا ينال الشبه بكماله إذ هو غير مستقرّ إلا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله . وذلك إذا كان المتبدّل من الجزئيات الغير القارّة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب . وكلّ عدد يفرض ممّا هو بالقوّة يكون له خروج إلى الفعل حين انتهاء النوبة إليه لاحالة ، ولنوعه أو صفه حفظ بالتعاقب . والتشبه إنّما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرّم .

قوله :

﴿ فيكون المتشوّق متشبهاً ما بالأُمور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخير الفاضل من حيث هو يشبه بالعالى لادن حيث هو إفاضة على السافل ﴾
أقول : « فيكون المتشوّق » يعنى محرك السماء « متشبهاً » بنحو « ما » من التشبه وفي بعض النسخ : فيكون المتشوّق : بفتح الواو تشبهاً ما يعنى يكون ما إليه يتشوّق المحرك هو تشبهاً ما « بالأُمور التي بالفعل » يعنى المعشوق وهو العقل « من حيث برائتها عن القوّة راشحاً عنه الخير الفاضل » أي في حال كونه راشحاً عنه الخير « من حيث هو يشبه بالعالى » يعنى مقصوده بالقصد الأوّل هو التشبه به من حيث البرائة عن القوّة ، وأمّا بالقصد الثانى فإن يشرح عنه الخير حال التشبه كما يشرح عن معشوقه . وفي لفظة يشرح استعارة لطيفة وهو أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ؛ بل يفيض عن العقل عليه ، و يشرح عنه على ماتحتة .

قوله :

﴿ ومبدء ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة . وإنّما يجرى ما بالقوّة

فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب)❖

يعنى ومبدء ذلك الأمر الذي يحصل التشبيه به يكون في أحوال الوضع و ذلك لأنّ الخروج من القوة إلى الفعل على الاتصال الغير القارّ أعنى الحركة لا يقع إلّا في أربع مقولات كما تبيّن في العلم الطبيعيّ . والفلك لا يمكن أن يتغيّر في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والأين . فإنّ لا خروج له من القوة إلى الفعل إلّا في الوضع . وإنّما قال : «التي هي هيئات فيّاضة» لأنّ الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفليّة بحسب أوضاعها . والهيئات ليست بذاتها فيّاضة ؛ لكن لما كانت معدّات للإفاضة وصفها بأنّها فيّاضة . وإنّما يجرى ما بالقوّة فيها يعنى في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب . ولذلك يحصل التشبيه . فهذا تقرير مافي الكتاب .

وإنّما وسم الفصل بالإشارة و التنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماويّة التي هي التشبيه ، وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به أعنى العقل .

❖(تنبيه)❖

❖(لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبيه في جميع السماويّة واحداً وهو مختلف . ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لتشابهت في المنهاج . وليس كذلك إلّا في قليل)❖
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة .

واعلم أنّ الفيلسوف الأوّل قد أشار في بعض أقواله إلى أنّ المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلّة الأولى ، و أشار في مواضع أخر أنّ كلّ فلك فقد يخصّه معشوق يتشبه ذلك الفلك به . فنسبه الشيخ في هذا الفصل على أنّها كثيرة . وسنذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الذي يتلوّه .

وتقرير الكلام^(١) أنّ المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبيه في جميع الأجرام

(١) قوله « تقرير الكلام » توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات و اختلاف التشبهات يستلزم اختلاف الشبه به :

اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما أن يستند الى القابل اعنى جرم الفلك او الى الفاعل اعنى النفس المجردة . لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجرام الافلاك

السماوية واحداً . وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة إلى جهة معينة ولا وضعاً معيناً وليس للأفلاك طبائع تقتضى وضعاً معيناً وإلا لكان النقل عنه بالقسر ، ولا جهة معينة فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله . ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن يريد تلك الجهة والوضع إلا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لأن الإرادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها . فإذن السبب اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشابهة بها .

فلا يخلو إما أن يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال . لأنها مشتركة والمشاركة لا تكون علة للاختلاف ، وإما لطبيعتها وهو أيضاً محال لأن كل جزء من أجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء . وذلك يقتضى تشابه أحوالها . وهكذا إن كان لهيولياتها فإن الجهات بالنسبة إليها متساوية . فتعين أن يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس . وقد ثبت أن حركاتها إرادية واختلاف حركاتها بالإرادة لا يكون إلا لاختلاف الأغراض وهي التشبهات .

و إما الكبرى فلأن اختلاف التشبهات إنما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهي العقول . فيكون اختلاف الحركات ملزوماً لا خلافاً المشبه به لكن الملزوم حق فالتالي مثله . هذا هو التقرير المجرد المنتج لعين المطلوب وهو كثرة التشبه به . والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول إبطال نقيض المطلوب . وذلك إن التشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الأفلاك واحداً وهو عكس نقيض الكبرى في القياس المقدم ، ولو كان التشبه في جميع الأفلاك واحداً لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطء فهو عكس نقيض الصغرى . ينتج أن التشبه به لو كان واحداً لتشابه الحركات ، لكن اللازم منتفٍ فينتفى الملزوم . ولا شك في أن هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة إليها . على أن انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس . لأن قوله : وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا ينتهي حركته إلى جهة معينة . إلى آخره يبينها لا يبين الصغرى وإن كان هو الظاهر ، ومنع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب . ومن الظاهر أن عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرِك في البيان .

وفي الدليل كيف ما يقرر نظر من وجوه : فإن قوله : يحتمل أن يكون كل جزء من أجزاء الفلك على كل حد . إن أريد به الاحتمال في نفس الأمر فهو ممنوع بالنظر إلى الطبيعة الفلكية الخاصة أو هيولاه . وإن أريد الاحتمال الذهني فهو مسلم ؛ لكنه لا ينتج المطلوب .

فإن أجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل : أن اختلاف الحركات لو استند إلى الطبيعة أو

واعلم : أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المشبه به هو الجسم . فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ماسياتي بيانه . والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات في الجهات والأقطاب . وإن أوجب قصورا فإنما يوجب ضعف المشبه عن التشبه التام لا مخالفته . وليس التشابه موجوداً إلا في قليل يعنى في المثلثات لفلك البروج غير ممثل القمر . فإنها تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب . واعتراض الفاضل الشارح^(١) : بأن تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته

المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية .

قلنا : لانسلم . وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع . فان من الجائز ان يكون وجود الحركتين من النفس بالارادة ، ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا تتحرك بالارادة . واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالا رادة بل لان البين لا يمكنه الصعود . سلمناه ؛ لكن لانسلم ان اختلاف تحريكات النفس للأفلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة وفي الضعف ، او في سائر الاحوال : فلتن سلمناه ؛ لكن لانسلم ان اختلاف الاعراض يستلزم اختلاف مبادئها . ولم لا يجوز ان يشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة . فلا بد له من بيان . م

(١) قوله « واعتراض الفاضل الشارح » لما كان تقرير الدليل أن وحدة التشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي تستلزم تساوى الحركات . قال الامام : هذا الالتزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة التشبه به . فان قولكم : الفلك يريد التشبه بالعقل . ليس معناه انه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل . فان في ذلك انقلاب الحقائق ؛ بل معناه أن العقل خرجت كمالاته اللابئة من القوة إلى الفعل ، والفلك يريد أن يستخرج كمالاتها اللابئة أيضا من القوة إلى الفعل . وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة إلى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا مدخل لغصومية عقل عقل بذلك . فالفلك لا يطلب التشبه الا بوجود خرج جميع كمالاته اللابئة به من القوة إلى الفعل وهو شئ واحد . فلو كان وحدة التشبه به يستلزم وحدة التشبه لزم تساوى الحركات بين سائر الافلاك ليكون التشبه واحداً في جميع الافلاك . فلو استلزم وحدة التشبه ثم تساوى حركات الافلاك لزمكم هذا الالتزام .

أقول : ويمكن أن يقرر هذا الاعتراض بأن يقال : هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللابئة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك . فيكون التشبه واحداً في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه لتساوى الحركات لزمكم هذا الالتزام .

و جواب الشارح : أن غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه

اللائقة به إلى الفعل كما في العقل . وهذا معنى مشترك بين العقول . وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك . فإذن المتشبه به شيء واحداً .

والجواب أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ؛ بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي . وذلك الأمور وإن كان اختلاف الحركات قد دللنا على إثباتها ؛ لكن ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه .

قال : ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه . فلا تكون كل هيولى قابلة إلا لأحرمة خاصة .

والجواب عنه مضافاً إلى ما مر أن ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساد .

﴿ وهم وتنبيه ﴾

﴿ ذهب قوم ^(١) إلى أن المتشبه به واحد فقط ، وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة ؛ ولكنّها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثمّ كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئته نفاعاً لما تحت وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض ، وبين

كلى والتشبه الجزمى لابد أن يكون لمتشبه به جزمى . فلا يلزم وحدة التشبه به .

ولا شك أن جوابه اطبق على التقرير الثاني لعدم احتياجه حينئذ إلى تقرير هذه المقدمة القابلة بان التشبه الجزمى يكون لمتشبه به جزمى وهى مفقودة فى الشرح م .

(١) قوله « ذهب قوم » أعلم أن حاصل الكلام فى الفصل السابق أن اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات ؛ واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به . وهاتان المقدمتان وإن لم يكونا يقينيين الا أن الظن واقع بهما . والظن فى هذا المقام كاف .

ثم أن قومانهم ذهبوا إلى أن اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض ؛ بل لاجل نفع السافل فان الحركات فى جميع الجهات سواء فى تعصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل . فلهذا أختارها .

و لشيوخ فى ابطال هذا المذهب طريقان .

الاول : أنه لو جاز أن يكون هيئة الحركة لاجل المعلول لجاز أن يكون نفس الحركة لاجل المعلول

جعلها على هيئة نقاعة . ونحن نقول : لوجاز أن تتوختى بهيمة الحركة نفع السافل لجاز أن تتوختى بالحركة ذلك . أيضا وكان لقائل أن يقول : لما كان لها أن تتحرك ، و أن تسكن سواء لديها الأمران مثل جهتي الحركتين . ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته ؛ بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ؛ بل إنما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك)✽

قال الشيخ في سائر كتبه : إن قوما لما سمعوا ظاهر قور الاسكندر إذ يقول : إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمر الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر ، وكانوا سمعوه أيضا وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين . فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ؛ ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق إليه ، وأن اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الأنواع كما أن رجلا خيرا لو أراد أن يمضى في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان أحدهما يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء طره ، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق . وجب من حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني وإن لم تكن حر كته لأجل نفع غيره ؛ بل لأجل نفع ذاته . قالوا : وكذلك حركة كل فلك إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائما لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره . فهذا تقرير هذا الوهم .

حتى أن السكون يحصل خيرة الفلك كالحركة ؛ لكنه اختار الحركة لأنها نافعة للغير . وهذا نقض وان ساء الإمام معارضة .

الثاني : انه لا يجوز أن يكون هيئة الحركة لأجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لأجل السافل لا شراك الدليل . وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب . ولهذا أضرب عن الطريق الاول بقوله : بل إذا كان الأصل إلى آخره .

واعترض الإمام على الطريق الاول بأن مقصود الفلك هو التشبه . والتشبه إنما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل . واستخراج الاوضاع إنما هو بالحركة . فالحركة أية حركة كانت يحصل المقصود بخلاف السكون .

ثم قال : في إبطاله : فأول ما نقول لهؤلاء : أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصداً ما لأجل شيء معلول ، و يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل : إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لاتضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني أو أعرس . فاختارت الأنفع . وإن كانت العلّة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلولات . فهذه العلّة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الهجة لم يمنع قصد الحركة . وكذا الحال في قصد السرعة والبطء .

قال : وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود فهو أنقص وجوداً من المقصود لأن كل مامن أجل شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر . ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخص فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح .

قال الفاضل الشارح : المعارضة بالسكون غير واردة لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل بخلاف السكون . فإذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها بكل الحركات . فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون . فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواء .

أقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا إليه من

و تحرير جواب الشارح أن القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الفرض ، و ذهبوا الى أن اختيار هيئة الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير ، والشيخ أيضاً قدر الحركة و السكون سواء في تحصيل الفرض ، و جوز كون اختيار الحركة لأجل السافل على ذلك التقدير ، ثم أن منع مانع تساوى السكون و الحركة في تحصيل الفرض منع أيضاً تساوى الحركات في تحصيل الفرض . فان الفرض ليس بطلق التشبه ؛ بل حصول التشبهات الجزئية . و لعلها لا يحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة .

و الحاصل أن كلام الشيخ نقض اجمالى . و جواب نقض اجمالى يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل ؛ لكن المنع الذى أوردته على النقض وارد عليهم أيضاً . وانت تعرف أن قوله : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك . قول ما قال به الإمام . فهو زايد لادخله في الجواب . وكذا قوله : فالعلة الداعية إلى اسناد أصل الحركة . الى آخر . لتام الجواب دونه . م

القول بأنه يطلب التشبيه ؛ بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بأنّ التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء فالعلة الداعية إلى أسناد أصل الحركة إلى التشبيه هي بعينها داعية إلى إسناد هيئتها إلى مثل ذلك . قوله .

✽ (وإذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع . فإذن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد) ✽

أي إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحت وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ، ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها أموراً كثيرة . قوله :

✽ (وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحدًا ولاجله تشابهت الحركات في أنها دورية) ✽

هذه إشارة إلى ما مرّ ذكره . وهو قول الفيلسوف الأول أن المتشبه به واحد . فحمله الشيخ ^(١) على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد يعني العلة الأولى .

واعترض الفاضل الشارح عليه : بأنّ ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات ^(٢) وإن لم يكن متشبهاً به بل كان المتشبه به غيره أوشبهاً مركباً منه ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به ، وأيضاً تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صحّ على الأفلاك غيرها أمّا إذا كان السكون والحركة المستقيمة

(١) قوله « فحمله الشيخ » جمع بين قولي الفيلسوف الأول : أن المراد من قول الوحدة : أن

التشبه به البعيد واحد ، ومن قول الكثرة : أن التشبه به القريب كثير . فلا تنافي بين القولين . م

(٢) قوله « لزم تشابه الحركات » قلنا : لا نسلم . وإنما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً وهو

منوع بل هو متشبه به بعيد . سلمنا ذلك لكن نختار أن التشبه به هو مع غيره . م

ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها . فتعليلها بكون المتشبه به واحداً باطل .

والجواب عن الأوّل ^(١) : أن المتشبه به علّة بوجهه بالحركة وإن لم تكن علّة فاعليّة لها . والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة . فكذلك المتشبه به ، وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلّة الأولى . فإنّ ليس هو متشبهاً به ^(٢) إلاّ مع اعتبار العلّة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلّة الأولى . وما به تمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص .

والجواب عن الثاني : أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء واجبة لذاته لأن المتصرّم لا يجب لأمر ثابت . فإنّ هي الأفلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه . وإذا جاز أن تكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فإن تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى .

✽ (زيادة تبصرة) ✽

✽ (الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة . فإنّ قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا . فكيف هذا . وجوز أنّه إذا كان المحرك يريد تشبهها ينال منه على التجدد أمراً أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك . وأنت إذا طلبت الحقّ بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سرّ واضح خفي . فاجتهد واعلم أنّه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقليّة صرفة وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانيّة . وأنت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدّت إلى حركات من بدنك ، ثمّ إن

(١) قوله « والجواب عن الاول » تقريره انا نختار أن ذلك الواحد متشبه به . م

(٢) قوله « فلا يكون هو متشبه به » قلنا : لا نسلم . فان المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه به .

والمبدء الاول كذلك لانه علّة وجود التشبه به . فله دخل في وجود ذلك . م

اشتبهت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع) ✽
 قد تبين مما مر أن محرك الفلك إنما يخرج بتحريكه إتياء أوضاعه من القوة إلى
 الفعل طلباً للكمال اللائق به . والأوضاع الخارجة إلى الفعل وإن كانت كمالات ما ؛
 لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم لا بالقياس إلى محركه . فالكمال اللائق
 بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بربياً من القوة ؛ لكن الكمال و التشبه أمران
 يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم . فإذن ههنا شيء ما يحصل
 لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المحرك اسم الكمال ، وباعتباره
 مقيساً إلى المبدء الفارق اسم التشبه .

والشيخ ذكر في هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالأجمال فليس
 لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل . فإن القوى البشرية الممنوعة
 بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب إليها منها مثلاً كماهيات كثيرة
 من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل . فكيف هذا .

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء
 المتصور ^(١) بصورة عقلية ، وأورد لذلك مثلاً واضحاً وهو أن القوة الخيالية في الإنسان
 التي هي المبدء الأول لتحريك بدنه لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة في أفكارها العقلية
 بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الأفكار نوعاً مأمناً المحاكاة . وكثيراً ما يعرض
 للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بقتة أو دهشة أو سكون أو
 غير ذلك . فمشاهدة هذه الأمور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر

(١) قوله « في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور » أي كيف يعقل أن الشيء
 بسبب أنه يتصور شيئاً و يدرك كمالاً يعرك شيئاً آخر . و المثال أن النفس الإنسانية ربما يتقبل
 أموراً و ينتقش في قوة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلالة لها بالنفس فيسرى الانفعال إلى
 البدن و يمرض له حركة و دهشة . فكما أن حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في
 قوة الخيال و هو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد أن يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا
 لاستمرار انفعال خيال الفلك و هو يستتبع دوام حركة الفلك . م

تابع لانفعال يحصل في صورته ، ويجرى مجرى خيالنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصور كما لات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل . وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها ، محرّكة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثه عنها ، منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها . فإشار الشيخ إلى ذلك بقوله « وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة » أي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين « فربما لاح لك سر » هو تجرّد النفس الفلكية « واضح » بعدما اطلعت على أحوال نفسك « خفى » قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية « فاجتهد » و باقى الفصل واضح . و ههنا قد تمّ كلامه في غايات أفعال النفوس الفلكية ؛ لكن لما كان ذلك مشتملا على إثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ القوة قد تكون على أعمال متناهية ^(١) مثل تحريك القوة التي في المدرة ،

(١) قوله « القوة قد يكون على أعمال غير متناهية » النهاية و اللانهاية يعرضان لكم بالذات . و ما ليس بكم بالذات بسبب كمية . و القوى ليست بكميات و نهاياتها و لانهاياتها بحسب كمية آثارها : اما الانفصالية و هي عدد آثارها ، و اما الاتصالية و هي زمانها . و لا نهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب المدة و اما نهايتها و لا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية له في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانقاص فيما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة ، و اما في جانب الانقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة . و لما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما أن تقع في آن و هو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن ، و اما أن تقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد . فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة . هذا خلف .

و لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي و اللاتناهي بحسب المدة و المدة : اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة ، و هو ظاهر بحسب المدة أيضا . لان حركتها واحدة و اقل مراتب العدد الوحدة . و اما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة . و هو ظاهر ، و بحسب المدة لان للفلك أدوار غير متناهية و كل دورة حركة

وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الأولى متناهية والأخرى غير متناهية وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين)*
النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ، ويلحق كل ماله أو لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية . فمنها : ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه ، ومنها : ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه . والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير أعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانقصاص لانهاية الأعداد أعنى مراتب الانفصال . و الشيء الذي له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر أمّا الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال ، والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل لاتصال [واتصالخ] زمانه ، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته أو كثرته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماء تقطع سهامهم

فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية .

و فيه نظر : لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض . و اما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد و الانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة الدرة متناهية .
و اما الشارح فقد قسم النهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسام فانها يلحقان الكم لذاته ، أو ماله كمية كالجسم ، أو لشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عليها . و أشار بقوله : منها ما يعرض للكم المتصل . الى القسم الاول فان النهاية واللا نهاية اذا عرضتا للكم بالذات فاما أن يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته ، و اما أن يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته . و مقدار كما يمكن أن يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن أن ينقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام و الانفصال دائما ؛ لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد .
و قوله : و الشيء الذي له مقدار . إشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة . والى الثالث

مسافة محدودة في أزمنه مختلفة . ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لاني زمان .

الثاني : قوى يفرض صدور عملٍ ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماء تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه .

والثالث . قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم . ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل . ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه . فالاختلاف الأول بالشدة ، والثاني بالمدة ، والثالث بالعدة .

واذا تقرر ذلك فنقول : نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الإجمال . وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة أو العدة فقط . ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما ، و بالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما . وذكر أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحدهذين الاعتبارين مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان للكم ولما هو ذو كم .

أشار بقوله : و أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار . ففرض النهاية واللانهاية في القوى إما بحسب مقدار عملها ، أو بحسب عدد أعمالها . فان كان بحسب عدد أعمالها فان كان أعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية ، و ان كانت متناهية فمتناهية ، وان كانت أكثر كانت أقوى ، وان كانت بحسب مقدار العمل فاما أن يعترف به وحدة العمل أو يكون عمل واحد يقع في أزمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الان فالقوة غير متناهية ، والا فمتناهية . وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أقوى ، و اما أن لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط . فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي أعمالا متعددة متتالية أو عملا واحدا فهي غير متناهية ، وان عملت في زمان متناه فهي متناهية . ومتى كان زمان العمل أطول كانت القوة أقوى ،

وفيه نظر لانالو فرضنا حركه قوة مائة ذراع في عشر ساعات ، و حركة قوة أخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوة الاولى يكون أقوى . و ليس كذلك . و الحق في التقسم ما ذكرنا م

﴿إشارة﴾

﴿الحركات التي تفعل حدوداً^(١) ونقطاً هي التي يقع بها الوصول و البلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول ووصلا بالفعل . فإن الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك : مما لا يقع في آن . ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك المحدث . ويكون صيرورته غير موصل دفعة وإن بقي زماناً لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً . والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة . وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة﴾

يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينهما سكونات ليتين به أن الحركة التي هي علّة الزمان وضعية دورية .

(١) قوله « و الحركات التي تفعل حدوداً » الغرض بيان أن الحركة العاقطة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين : إحداهما : أن الزمان مقدار الحركة ، والثانية أن الزمان لا بداية له ولا نهاية له : وقد سلف ببيانها . فتكون الحركة العاقطة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها . فتلک الحركة إما حركة واحدة مستديرة ، أو حركة واحدة مستقيمة ، أو حركات مختلفة . فهذه اقسام ثلاثة . و القسمان الاخيران باطلان . نعمين الاول . اما انه لا يجوز أن يكون الحركة العاقطة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية إلى السكون إذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته إلى غير النهاية وهو محال والالزم وجود أبعاد غير متناهية ، وإما أن يرجع أو ينطف فحينئذ تفعل تلك الحركة حداً معيناً و نقطة هي نهاية الذهاب ، و بداية الرجوع و الانعطاف . فيكون حركات مختلفة لاحركة واحدة وقد فرضته حركة واحدة . هذا خلف .

و فيه نظر : لانا لانسلم أن الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذهاب . لم لا يجوز أن يكون الحركة الذهابية والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انها اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمر على اتصالها واما انها يتمتع أن يكون العاقطة للزمان حركات مختلفة فلا امتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تغلل السكّنات .

والعجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود إنما يكون و اصلا اليه في آن لان الوصول آتني فانه لو وقع في الزمان ففي نفسه اما أن يحصل الوصول أولاً . فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول ، وان حصل لم يكن حصوله في

واعلم : أن القدماء اختلفوا في هذه المسئلة : فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون ، وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه . ولكل واحد من الفريقين حجج و مناقضات .

والحجة المشهورة لمثبتيه : أن المتحرك إلى حد ما بالفعل إنما يصير أصلاً إليه في آن ، ثم إنه إذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أو مابيناً له بعد أن كان أصلاً إليه أيضاً

ذلك الزمان ؛ بل في نصفه . ثم إذا جاوز ذلك الحد صار مابيناً أو مفارقاً له . والبينة والفارقة يحصلان في آن فلا يغلو أما أن يكون آن الوصول عين آن الفارقة . وهو محال . واللازم أن يكون أصلاً مفارقاً في آن واحد ، أو غيره . فاما أن يتخلل بين الاثنين زمان أولاً . فان لم يتخلل يلزم تتالي الاثنان وهو محال . فانه لو اجتمع آنان يحصل امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى ، وإن يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لأن المتحرك في ذلك الزمان لم يتحرك الى ذلك الحد إذ التقدير أنه وصل اليه ، ولا عنه لانه ما ابتدء بالمراجعة و الفارقة .

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال : المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة إنما يكون و أصلاً اليه في آن . الى آخر الدليل .

فان قلت : لا نسلم أن المتحرك وصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلاً عن الوصول في آن .

قلت : لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حيز . بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده . والوصول بهذا المعنى ضروري . والنقض به لازم .

وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ نقضين :

الاول انا اذا ركبنا كرة على دولا ب دائم الحركة ، وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم يصير لا مماسة فيلزم أن يكون بين الاثنين سكون الثاني : أن المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل بأن كان بعضها اسود وبعضها أبيض ، أو كان أجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود . و حاصل جواب الشيخ التزام السكون فيها .

وأورد الإمام النقض بمسألة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في التدوير على أوج حامله أو في حضيض التدوير وحضيض حامله ، وبوصول الكوكب الى الاوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدالي . وهذه النقوض أيضاً بحدود مفروضة . م

في آن ، ولا يمكن اتحاد الآنين لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مبايناً معاً .
فإذن هما متغايران . ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلّل زمان بينهما لما مرّ في إبطال
القول بالأجزاء التي لا تتجزّء . فإذن بينهما زمان . والمتحرك المذكور لا يمكن أن
يكون في ذلك الزمان متحركاً كما لأنّه ليس بمتحرك إلى ذلك الحدّ ، ولا عنه . فإذن
هو ساكن .

وهذه الحجة ضعيفة لأنّها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة
التي تقطعها حركة واحدة .

وقد أبطلها الشيخ في الشفاء^(١) بأن قال : مباينة المتحرك للحدّ التي هي حرّكته

(١) قوله « وقد أبطلها الشيخ في الشفاء » لما كانت المغارقة والمباينة هي حركة الرجوع
فهيئنا آنان : آن يقع فيها ابتداء الرجوع ، وآن يصدق على المتحرك الرجوع انه مفارق مباين .
فلا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع أنه متحرك مفارق . فان أرادوا بأن
المباينة هو الاول فلا نسلم المغايرة بين الآنين لجواز أن يكون هذا الان عين آن الوصول الذي
هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الان فصلاً مشتركاً بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب و
زمان الرجوع . فان نسبة الان الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وكما ان النقطة عارضة للخط
كذلك الان عارض للزمان وكما أن النقطة يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين خطين اى تكون
بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الان يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين . وان أرادوا بأن
المباينة هو الثانى فلا نسلم أن يكون الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الان زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه
وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع .

ووجه الإمام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة
اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة ، والوصول آتى لا بالحركة فانها لا تقع
في الان . واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر و بين الآنين
زمان السكون .

ولا شك أن الاعتراض وارد عليه أيضاً لجواز أن يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي
يحصل اللاوصول في كله . وقد صرح به الشيخ حيث قال : وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة
اللاماسة اذ لا فرق بين الوصول والاماسة واللاوصول واللاماسة . وكان نقل هذا الكلام من
الشارح انما هو للتنبيه على ترتيب توجيه الإمام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة

عنه إنما يقع في زمان كالحركة . فإن عتوا بأن المباشنة طرف زمان المباشنة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول . لأنه طرف للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة ، وإن عتوا به أننا يصدق فيه الحكم على المتحرك بأنه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآئين زمان ؛ ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان ؛ بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحدّ .

وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركاً في الاستدلال اذ يكفي أن يقال : الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آتياً وزوال الوصول منه في آن آخر . واما آن الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة .

ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح الشيخ في الشفاء و النجاة . وتقريرها : ان الحركة الوصلة الى حدانما يصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران : أحدهما : كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الذي يتوجه الاخر . وليس بهذا الاعتبار ميلاً اذلا معنى للميل والبيان الا الانصراف عن حد و التوجه الى آخر .

و ثانيهما : كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه . و من البين المكشوف أن معنى الاتصال الى الحد غير التقريب . وبهذا الاعتبار يسمى ميلاً وان كان الموضوع واحداً . فتللك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول . و العلة باقية مع بقاء المعلول . فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفتان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد . وهذا الميل يوجد في آن آخر و الا لازم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد . وانه محال . وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان امامقرباً الى ذلك الحد فلا يكون واصلاً اليه وقد فرضنا الوصول اليه . هذا خلف . و اما أن يكون مبدعاً فليكون زائلاً الوصول وهو بعد لم يزل وصوله . فتعين أنه لا ميل له فلا حركة .

والنظر في هذا التوجيه من وجوه :

أحدها : أن في قوله : الحركة الموصلة انما تصدر عن علة . مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر . فكيف صار مصدراً للحركة .

و قال : الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلة اعتباران . لتخلص عن الاشكال .

ثانيها : أنه يكفي في الاستدلال أن يقال : وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المتحرك .

قال : وكذلك إن أورد وأبدل لفظة المبانيّة لا مماسّة فإنّه يجوز أن يكون طرف زمان اللامماسّة مماسّة .

ثمّ أقام الحجّة على ذلك : بأنّ الحركة الموصلة إلى الحدّ المذكور إنّما تصدر عن علّة موجودة تسمّى باعتبار كونها مزيلة للمتحرّك عن حدٍّ ما مقربة له إلى حدٍّ آخر ميلا . وتلك العلّة هي علّة وصول المتحرّك إلى الحدّ المذكور ؛ لكن لا تسمّى باعتبار الايصال ميلا . فإنّ هي موجودة في آن الوصول . والميل من الأمور التي توجد في آن ، و

فلا بد أن يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود السبب بدون السبب . والقول بأن له اعتبارين يسمّى بأحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر . مستدرك لادخل له في الاستدلال . ويمكن أن يقال : انه جواب سؤال وهو أن الميل إنما ينبعث عن القوة المتحركة لأجل الحركة فإذا انعدمت الحركة فينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول .

فاجاب : بأن الميل من شأنه انه مزيل للجسم عن حد موصل إلى حد آخر . فإذا وصل الجسم زال عنه الإزالة وبقى الاتصال إلى الحد فهو ينعدم في حال الوصول من حيث الإزالة موجودة من حيث الاتصال .

و ثالثا : انه لاجابة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي أن يقال : تحرك الجسم الى حد . فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله و إنما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه . فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول . فهناك آتان : آن الوصول ، وآن اللاوصول . وبينهما زمان السكون .

والجواب : أن ماقرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين . فلا بد من التعرض للميل الاول . واما ماذكرتم فهو دليل آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم .

ورابعها : أن هذه الدلالة يتم بدون المقدمة القائلة بأن الميل آتى ليس كالحركة .

فنقول : هذا في الحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى أن يقال : الميل لاختفاء في أنه مستمر و يبقى زمانا كالحركة فلم لايجوز أن يكون الميل زمانيا كالحركة ؟ .

أجاب بأنه ليس كالحركة فانهما ان وقعا في الزمان الا أن الميل يوجد في الان و يستمر ، والحركة لاتقع الا في الزمان .

و خامسها : ان اردتم بقولكم : الميل علة الوصول . أنه علة موجبة له . فهو ممنوع وان اردتم أنه علة معدة للوصول . فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول .

ليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان كالحركة . وأما المباني فلا تحدث إلا بعد وجود ميل ثان يحدث أيضا في آن ويبقى زماناً ما . فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر . فإذن بين الآتين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً .

وبعد تقرير هذه المقدمات نعود إلى تقرير المتن فنقول : الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً و نقطا . والحدّ أعمّ من النقطة ^(١) فإنّ كلّ نقطة حدّ و

و سادسها : انه إذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه .

و يمكن أن يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله ولكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلاً مقرباً وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلاً و يبقى مادام في حيزه الطبيعي ، والذي زال هو الميل من حيث انه ميل .
وسابعها : أن الثابت امتناع اجتماع البيلين وأما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممتنع . وذلك لان امتناع اجتماع البيلين لان احدهما مقرب الى حد ، والاخر مبعد عنه . و هذا لا يتأتى في المحرك الموصل .

وجوابه : أن من البين امتناع أن يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد ، وفيه بالفعل التنحي عنه . وثانيتها : أن الحجر اذا تحرك في الهواء قسراً و ضربنا يدنا في أثناء حركته عليه حتى أنزلناه فلا شك ان يدنا تحرك بالمشاية في جهة النزول . فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا أيضا لكن حركة اليد معلومة قطعاً .

وتاسعها : أن الحركة لما انحصرت في الطبيعية والقسرية والإرادية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه اما طبعياً أو ارادياً وهو ظاهر الاستحالة ، وإما قسرياً . وليس كذلك اذا قاسر ثمة أصلاً .

فنقول : يجوز أن يكون امتناع وجود البيلين هو سبب وجود السكون كما أن امتناع الغلاء قد يكون سبب الحركة التغلغلية . م

(١) قوله « والحد اعم من النقطة » لما كان الدعوى و هي أن الحركات المختلفة يمتنع ان تتصل من غير تغلل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كان في اين أو كم أو كيف أو وضع كان الاولى أن يميز عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً لان كل حركة من الحركات يتوجه إلى غاية فهي تنتهي إلى الغاية فهي فاعلة حدّاً ؛ لكن ضم الشيخ النقطة الى الحدود لان البيان في الحركة الابنية أسهل . ولذلك خصص الدعوى بعد ما عساه . م

لا ينعكس . وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ثم راجعة عنها . فإنّها إنّما تنتهي إلى حدّ ما ثم يرجع عنه . فهي قد فعلت ذلك الحدّ . وإنّما أورد النقطة بعد ذكر الحدود لأنّ البيان في الحركات الأينية المختلفة التي تفعل نقطاهي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح . وإنّما وصف تلك الحركات بأنّها هي التي يقع بها الوصول^(١) والبلوغ لأنّ الحركة المتوجهة إلى حدّ ما إنّما تنقطع بالوصول إليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة و الحركة الواحدة التي

(١) قوله « وانا وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول » هذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها . فلو قال : إنّما حل على الحركات . كان أظهر . وانا حمله عليها لان الحركات الفاصلة للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة . والحركات المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة إلى حدود من المسافة بالضرورة : أي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة . و اليه أشار بقوله : لان الحركة المتوجهة الى حد انا ينقطع بالوصول اليه . و فيه مساهلة لان الحركة ربما يتوجه الى حد ويثبت دون ذلك الحد : ثم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال ؛ بل ببيان صدقها . والفائدة أنه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال : الحركة اذا انتهت يكون انتهاءها في آن ثم اذا ابتدئت حركة اخرى يكون ابتداءها في آن آخر وبين آئين زمان لم يتم لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو انتهاء الحركة الاولى . فلا بد من الدلالة على تفايرهما . فقد بان لك أن المراد بالحدود في قوله . هي التي تفعل حدودا . حدود الحركة وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء . وهي قوله : هي التي يقع بها الوصول : أي وصول الجسم المتحرك الى الحدود : اي حدود المسافة . وذلك ظاهر .

و أما قوله : فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة منتهية . فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة المنقطعة منتهية . وانت تعلم أن اتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع أن ما تقدم من التعرض و ارد عليه . ولعله انا ذكره لان قوله : هي التي يقع بها الوصول . دال على الحصر والمساواة ؛ لكن من الجائز أن لا يكون هذا المفهوم مراداً . وانا المراد مننطقه فقط ، أو للتنبيه على أن وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو مننوع . غاية ما في الباب انقراض الحدود في الحركة ، و اما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدئ حركة اخرى مغالطة لها فلا .

و اما قوله : و الحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض . فهو عكس نقيض العكس . وليت شمرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينقض العبجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة . وما ذلك الا تناقض معض م .

لا ينقطع لا يقع بها وصول إلا بالفرض . وإتّما ذكر المحرك الموصول بقوله « عن محرك موصول » لأنّ الحجّة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين . أعني الميلين . ولم يسمّ المحرك الموصول بالميل لأنّه إتّما يسمّى ميلا باعتبار آخر كما مرّ وإتّما وصف المحرك بأنّه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدلّ بذلك على وجوده في ذلك الآن . وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله « فإنّ الايصال ليس مثل المفارقة ^(١) والحركة وغير ذلك ممّا لا يقع في آن » ثمّ أثبت بعد ذلك الآن الثاني ^(٢) بقوله « ثمّ إنّّه يزول عنه كونه موصلا » إلى قوله « لا ككون الشيء مفارقاً ومتحرّكاً » وإتّما قال :

(١) قوله « وأشار الى إمكان وجوده في آن بقوله : فان الايصال ليس مثل المفارقة . » هذه إشارة الى إمكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود . وهو ههنا . والاولى أن يقال : أنه جواب لسؤال ذكره في الميل . م

(٢) قوله « ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني » لما كان حاصل الدليل أن ههنا آتين : آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الان الاول . شرع في اثبات الان الثاني . و إنما قال : يزول عن المحرك كونه موصلا لان المحرك الموصول أصلى وهو الطبيعة او الارادة او القاسر ، وغير أصلى وهو الميل . والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول الا أن الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال .

ولقائل أن يقول : حمل المحرك الموصول فيما سبق على الميل . والضمير في قول الشيخ « ثم انه يزول عند كونه موصلا » يرجع الى ذلك المحرك . فعلمه ههنا على الطبيعة بنافي ذلك . و لهذا حمل الامام المحرك الموصول على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة . والان الذي يصير غير موصلة غير الان الذي يصير فيه موصلة فيبينها زمان سكون . وقد مر ما فيه :

والصواب ان يقال : اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فيه فهناك امران : انعدام الميل بالمرة ، وزوال الايصال عنه ؛ لكن لم تثبت بعد أن الميل الاول يمتنع أن يوجد في زمان المفارقة ، وزمان الوصول ثابت بالفرض . والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل لهذا الم يقل : ثم ينعدم في جميع زمان مفارقتها المتحرك عن الحد . وذلك لان المتحرك الموصول موجود في آن الوصول . ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية ، والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني وميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول .

يزول عن المحرك كونه موصلا . مع أن المحرك القريب أعنى الميل الأول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لأن المحرك الأصلي الذي ينبعث الميل عنه أعنى الطبيعة أو الإرادة أو القوة القاسرة ربما يكون باقيا يزول عنه ماهو بسببه كان محركا وهو الميل . و أشار بقوله « في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد » إلى أن الزوال المذكور إنما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلًا . وأشار بقوله « وتكون صيرورته غير موصل دفعة و إن بقي زمانا » إلى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان . وذلك لأن الشيء إذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من أن يفصل بين الزمانين

و غاية تقرير كلام الشارح في اثبات الان الثاني ان يقال : زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آتى لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر . فلا بد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الان لا يجوز أن يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع التقيضين ، ولا يجوز ايضا أن يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود و الشيء الموجود مالم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم . والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فمالم يطره الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل و حصول الميل الثاني لا يكون في جميع الزمان اللاوصول بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الان الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله .

وفيه نظر لان الذي ثبت أن الوصول آتى؛ وأما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة أنه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو أثبت الوصول لذلك لدارت الحجة .

ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل فاذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال أيضا ولا ينعدم فضلا عن محاولة سبب عدمه .

سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريقتين الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط الوجود مانع .

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن هو لا يكون آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين . فلاحاجة اذن الى قوله : وكان اللاوصول الذي هو معلوله حاصله . وايضا كفى ان يقال : اللاوصول آتى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بعدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا .

والحاصل ان اثبات الان الثاني يمكن بطريقتين :

احدهما : ان يقال : زوال الوصول انما هو بالميل الثاني ، والميل الثاني آتى فيكون هناك آن

ولا يجوز أن يكون الشيء . في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوّه من النقيضين ، ولا يجوز أن يكون موصلا لأنّ الأمر الموجود ما لم يرد عليه أمر يعدمه فإنّه لا يزول . والوارد إذا كان ممّا يوجد في آن كان لامحالة موجوداً في الآن الفاصل . فكان اللاإيصال الذي هو معلوله أيضا حاصلًا معه . وإنما لم يذكر المحرك الثاني ^(١) أعني الوارد المتجدّد لأنّ الحجّة تتمشّي من غير ذلك . فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما ؛ بل لأنّ كلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر . ولما كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن

فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتماع فيه الميلان ؛ بل آن آخر فيكون بين الاثنين زمان .

والطريق الثاني : ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو يحدث في زمان الاصول ؛ بل في آن ابتداءه فيكون في هذا الان الاصول فهو لا يكون آن الوصول فلو أثبت الان الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الايصال ، وان أثبتته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال : ان الاصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد . وهو محال . م

(١) قوله « و إنما لم يذكر المحرك الثاني » لما ذكر أن هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين و ذلك إنما يكون لو أثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول و لم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على أن الاصول آتى فزعم أن الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات إنما هو بين الايجاب و السلب و اما تقابل الضدين و غيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان إنما يتقابلان لاستلزام كل واحد منهما عدم الآخر . و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول و الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر التقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض .

ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا تحتاج إلى اثباته فان كون زوال الايصال آتيا موقوف على اثباته . على أن ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض ؛ بل الا مر بالمكس . ولو قال : زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره . لاصاب وكفى . م

ذكر وجود الميل الثاني . ثم أشار إلى تغاير الآتين بقوله « والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة » وأشار إلى وقوع وجوب زمان بين الآتين بقوله : « وبينهما زمان كان فيه موصلاً » وذلك لأن الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وإنما قال « وهو زمان السكون لاحالة » لأن سبب الحركة أغنى الميلين معدومان ^(١) وهيئنا قدتمّ الحجة .

قال الفاضل الشارح : إنّها مبنيّة على استحالة تتالي الآتات . وفيه إشكال : وهو أن عدم الآن يكون إمّا على التدرّج أو دفعة . والأوّل باطل وإلّا لصار الآن زمانياً ^(٢) والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلاً بأن وجوده فيلزم تتالي الآتين .

قال : وأجاب الشيخ عنه في الشفاء : بأن قال : قولكم : عدم الآن إمّا أن يكون على التدرّج أو دفعة تقسيم غير منحصر لأنّ هناك قسمًا ثالثاً ^(٣) وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده . فلو قال السائل : ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتّى يقال : إنّه في جميع الزمان الذي بعده ؛ بل عن ابتداء عدمه . و معلوم أن ذلك ليس في

(١) قوله « لان سبب الحركة اعنى الميلين معدومان » لقابل أن يقول : لما كان الاتصال متحققاً في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجوداً فكيف يكون الميلان معدومين .

و الجواب : مأمّر من ان السبب المحرك الموصل إنما سمي ميلاً لانه مبعد مزيل عن الحد . ولا شك أن ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم . فيكون الاول أيضاً معدوماً . وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين . م

(٢) قوله « و الا لصار الان زمانياً » لان الان اذا انعدم شيئاً شيئاً يكون له امتداد فيكون زماناً لازمانياً . م

(٣) قوله « لان هناك قسماً ثالثاً » فان الان حد مشترك بين زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الان واقع في كل جزء من أجزاء هذا الزمان الثاني . ولا استحالة في أن يكون الشيء معدوماً في زمان . و قبل ذلك الزمان موجوداً .

و اما قوله : ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان و يكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة . فلا ينطبق على ما نحن فيه . لان الان وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود ؛ بل هو بمبينة طرف ذلك الزمان والا لكان للان آن آخر . م

جميع الزمان الذي بعده . لكن جوابه : أن آتاء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آتاء آخر ؛ بل هو عين ذلك الآن . ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان ، ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة .

قال : هذا تقرير كلام الشيخ . والأشكال باق عليه من وجهين .

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول . لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام . ففي الجزء الأول منه مثلاً إن لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه . وقد قيل : في كله . هذا خلف . وإن حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .^(١) وهو محال . وإن كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان . وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض إنمّا يحصل دفعة^(٢) ثم يستمر بعد ذلك زماناً فإن كل حاصل بعد مالم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصل فيه ، ويلزم من ذلك قتالي الآتين .

الثاني : لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلًا في جميع

(١) قوله « كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجوداً معدوماً معاً » لان الحاصل في الجزء

الاول موجود فيه ، و الذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول . فلو كان الحاصل

هو الذي يحصل بعينه يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً . و انه محال . م

(٢) قوله « وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الان المفروض انما يحصل دفعة » لو استدلل على ذلك

بان وجود الشيء وعدمه على التدرج غير معقول . فلم يكن عدم الان المفروض على سبيل التدرج ؛

بل يكون دفعة و في آن . فيستلزم قتالي الانات . فلا حاجة اذن الى قوله : فان كل حاصل بعد

مالم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصل فيه .

على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدرجي أن يكون دفعيًا كما صرح به الشيخ . ولو استدلل

على ذلك بقوله : فان كل حاصل بعد مالم يكن . فبيان امتناع الحصول التدرجي مستدرك اذ لو ثبت

هذه القضية كفت في الاستدلال ؛ لكنه ان اراد باول الحصول آن الحصول . فلان لم أن كل حادث

يكون لحده أن يكون موجوداً فيه . فان الحركة حادثة و ليس لها اول حدوث هي موجودة . و

ان اراد أنه يوجد فيه زمان هو اول أزمنة الحصول فسلم لكن من أين يلزم قتالي الانات . م

الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال : اللاماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد [آن] المماسه ؟ مع أنه ليس لزمان اللاماسة طرف غير آن المماسه . وحينئذ يكفي هناك آن واحد وبطل الحجّة .

أقول على الوجه الأول : ^(١) معنى الحصول على التدرّج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصّل إلا في زمان كالحركة وما يتبعها . فإن تلك الهوية بمتنع وجودها دفعة . ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان . لأنّها من حيث هويتها ليست بملتزمة عن أشياء كثيرة ؛ بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء . فهي قبل عروض القسمة لا تكون إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان . ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان ؛ بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان . وأمّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء . وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الأول . فهذا هو الحصول على التدرّج ويقابله ما يحصل لأعلى التدرّج ؛ بل إمّا في طرف زمان فقط كوصول المتحرّك على مسافة إلى منتصفها مثلاً ، و إمّا في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ؛ بل بمعنى أن لا يوجد

(١) قوله « على الوجه الاول » الشيء . اما أن يحصل على سبيل التدرّج أولاً .

و معنى الحصول على التدرّج حصول ماله هوية اتصالية بمتنع أن لا يقع الا في زمان بل لا بد و ان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة . و حصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرة في أجزاء الزمان لانه ليس بالحركة أجزاء ، ولا للزمان أجزاء ؛ بل ليس بالحصول شيء واحد في زمان واحد ؛ نعم لو يفرض للزمان أجزاء يفرض في الحركة أيضاً أجزاء تكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة في الواقع حصول أشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لاني طرفه .

و أما الحصول لأعلى التدرّج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الان لاني الزمان ، و اما الحصول في الزمان دون الان ، او الحصول في الزمان و طرفه . وفي معنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدرّج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركاً . فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية ؛ نعم يصدق على الجسم

في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه . وهذا القسم ينقسم إلى ما يكون حاصلًا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع ، وإلى ما لا يكون حاصلًا في ذلك الآن كاللاوصول ، وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيهما . فإنّ جميع ذلك إنّما يحصل في زمان وفي طرفه ، أو فيه دون طرفه . ولهذا حكم الشيخ بثلاث القسمة ، وحكم بأنّ عدم الآن إنّما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه . و يتبين ذلك من تصوّر النقطة . فإنّ الحكم بأنّ النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخطّ المتصل ، وليس بصادق على نفس الخطّ المتصل . وأمّا الحكم بأنها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخطّ ، وليس بصادق على طرفه . ولا يلزم من ذلك أن يكون للخطّ طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني : أنّ ذلك يقتضى تزيف الحجّة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل . ولا يقتضى تزيف الحجّة التي اعتمد الشيخ عليها . فإنّ آن المماسّة الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه لا يمكن أن يكون مبدء زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لأنّ ذلك الزوال مفقود إلى حدوث سبب متجدّد لا يمكن اجتماعه مع السبب الأوّل . والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ، ولا ممّا لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة ، ولا ممّا يكون منطبقاً على أزمنتها . فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة ، وفي أطرافها .

في كل آن يفرض من آنات زمان حركته . و التمثيل باللاوصول بنا في ماتقدم من ان الا ايصال واقع من الان الفاصل ، وما تأخر من قوله في الفايده : فان كون الشيء غير موصل قديم في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها قديمات في الان وتستمر . وقد ظهر مما ذكرنا أن بين معنى الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الان ، و مقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين :

احدهما : حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي .

و الاخر حصول في الزمان لا على وجه الا تطابق ؛ بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني أعم من التدريجي وغيره . وهذا القسم واسطة بين الدفعي و

والفاضل الشارح توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة في الكتاب . ولذلك تعجب من إيرادها بعد تزييفها في الشفاء .

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر المحرك الموصل ، وإشارته إلى وجوده في آن المماسّة .

وسبب توهم هذا الفاضل هو أن الشيخ لم يتمرّض لذكر السبب الثاني . بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الأوّل .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل أوّلاً ، ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانيةً ، ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه إمّا أحدهما أو كلاهما .

وفيما مرّ من الكلام في كلّ واحد من هذه المواضع كفاية .

قوله :

﴿فكلّ حركة في مسافة تنتهي الى حدٍّ ما تنتهي الى سكّون . فتكون غير الحركة

التدرّجى فلا يلزم من أن لا يكون عدم الان تدرّجياً أن يكون دفئياً لجواز أن يكون زمانياً لا تدرّجياً بأن يكون حصوله في جميع الزمان الذى بعده .

و مما بوضحه أن نسبة الان الى الزمان نسبة النقطة الى الخط ؛ غير أن النقطة ربما يكون فاصلاً و الان لا يكون الا و اصلاً فكما أن النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه أن يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واتمافيه فكذلك الان طرف للزمان و معدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان .

و تحرير جواب شبهة الامام : انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة ، وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر ؛ لكن لا يلزم منه أن يكون الوجود أشياء متعددة . و إنما يلزم ذلك لو كان للزمان أجزاء موجودة بالفعل ؛ بل الزمان شيء واحد له هيئة اتصالية . و الحركة أيضاً متصلة واحدة منطبقة عليه .

أو نقول : نختار أنه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة .

قوله : فلم يكن حصول الحركة في كلّ الزمان بل في بعضه . قلنا : لانسلم هذه الملازمة . و إنما يلزم أن لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه ؛ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان و الحركة لا بانتفاء الحركة .

التي بها يستحفظ الزمان المتصل . فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية *)

لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية .

وتقريره : أن كل حركة في مسافة ^(١) تنتهي تلك المسافة إلى حد ، وتنتهي تلك الحركة إلى سكون لما تقدم . فهي غير الحركة الحافظة للزمان . لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر^١ لأول له ولا آخر كما مضى بيانه . فالحركة التي هي مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر ؛ لكن الحركات التي لا تختلف تكون إما مستقيمة ، وإما مستديرة كما سبق بيانه . والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تنهاى المسافات المستقيمة . فإذن هي وضعية دورية .

وأعلم أن القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضا إلى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير

و اعترض على العجة المبينة على الميلين بنوع وجود الميل ، ثم يمنع امتناع ميلين مختلفين ، ثم يتجويز وجودهما في زمانين : بان يقال : الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز أن يكون عدم الان في جميع الزمان الذي بعده . فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان الميل الاول في زمان و أن يكون بينهما أن لا يوجدان فيه او يوجد أحدهما . و نقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال : لم لا يجوز أن يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد أن الميل الاول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الان يحصل فيه أول وجود الميل الثاني كما أن عدم الان في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه أول ذلك عدم فلا يلزم وجود آتين . وهذا الوجه بالاعتراض أنسب على ان التفصي عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاطاحة بما مر . م

(١) قوله « وتقريره ان كل حركة في مسافة م المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة . كأنه قال : كل حركة من الحركات المختلفة أعنى التي لها حدود ينتهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان . و اما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة أو مستديرة . و الحصر ممنوع . لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع أنها ليست بمستقيمة ولا مستديرة اللهم الا أن يستدعى حدود المسافة والحركة وفيه ما فيه . م

المجموع حركة واحدة . و الزمان إذهو شيء واحد متصل يجب أن يكون مستنداً إلى ماهو مثله في الاتصال الوجداني . فإذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائماً . ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية . وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب لا يقتصر إلى إثبات السكون المذكور كل الافتقار .

❖(فائدة)❖

❖(إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال : ما يقولون : صار مفارقاً . لأن الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ، ولا فيهما ماهو أول حركة ومفارقة ، وأن يزول كونه موصلاً واقع دفعة)❖

هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو أن الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيماها عنهم أعنى التي زبفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني : إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً .

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان . ولا يوجد فيها شيء هو أولها لأن كل جزء يوجد منها فأنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض . وهكذا حال المفارقة وما يشبهها . فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً : أي مبائناً في آن ؛ بل يجب أن يقال : إن المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلاً ، أو زال عنه كونه موصلاً في آن فإن كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان . وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن الحجّة المشهورة لاتصير صحيحة إن بدلت لفظة المباينة باللاماسة . فغير مناف^(١) لقوله هذا . لأن تلك الحجّة في نفسها ضعيفة ، و الحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لاتصير صحيحة بتبديل ألفاظها بتديلاً غير مؤثر في المعنى . أما

(١) قوله « وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن الحجّة المشهورة لا تصير صحيحة إن بدلت لفظ المباينة باللاماسة فغير مناف » جواب سؤال : وهو أن زوال الوصول هو اللاماسة و الشيخ قال : لو بدلت المباينة باللاماسة يتم الحجّة فكيف يتم إذا بدلت المباينة باللاوصول .
أجاب : بأن اتمام الحجّة باللاوصول إذا ثبت الميل الثاني ، وعدم إتمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغيير لا أثر له في المعنى . م

الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة . فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسئلة .

❖ (تذنيب) ❖

❖ (فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية) ❖

قد مرّ في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية أن القوة التي لانهاية لها هي التي تكون على أعمال أوحركات غير متناهية ، وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحركة الغير المتناهية هي الدورية . فإذن الحركة التي يجب أن يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير . ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم جعل هذا الفصل تذنيباً له . وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة أو العدة .

❖ (إشارة) ❖

❖ (اعلم أنه لا يجوز أن يكون حسم زوقوة غير متناهية بحرك جسم غيره . لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهما . فإذا حرك بقوة جسماً من مبدئه فرضه حركات لاتتناهى في القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك من المبدئه المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهما أيضاً . هذا محال) ❖

يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية ^(١) .

(١) قوله « يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية » المطلوب ان القوى الجسمانية يتمتع أن تكون غير متناهية : إما في الشدة فلما مر ، وأما في المدة أو في العدة فلأنها لو حركت جسماً فاما ان يكون بالقسر أو بالطبع وهما محالان : أما بالقسر فلأنه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في المدة أو العدة من مبدئه واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال .

لا يقال : هذا الدليل إنما يتم إذامكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية واما لو كانت

واعلم أن القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسماً . فلا يخلو إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر ، أو بالطبع . لأنه إما أن لا يكون عملاً لتلك القوة ، أو يكون .

فقوله : « لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً غيره » إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه : أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً . وذلك لما مر من وجوب تنهى الأبعاد . فإذا حرك جسم بقوة جسم آخر من مبدء مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزماني ، أو بحسب المدة في القوة . فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل ، ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول . وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر . ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتغال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه . ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر . فإن كان يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم . وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل إلا أنه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ، ومما سيأتي . ولما كان مبدء التحريكين واحداً بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه . وكذلك النقصان

القوة الجسمانية القاسرة أزلية وهي تحرك جسماً من الازل تحركات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدء .

فنقول : لا شك في إمكان التحريك من المبدء على ذلك التقدير . فانه لو أمكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن أن يحرك جسماً وبعضه من مبدء مفروض . وحيثئذ يلزم التفاوت .

قال الامام : هب أن بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب الغير المتناهي ؛ لكن لا يلزم منه أن ينقطع الجسم الأكبر . و إنما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة و النقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه . وهو ممنوع . لم لا يجوز أن يكون التفاوت بالسرعة و البطء . كما أن حركة الفلك الاعظم أسرع من حركة تلك الثوابت مع أنها غير متناهين .

وتقرير الجواب : أن الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او المدة . و اللازم منه تفاوت

ويلزم منه انقطاع الأقل . فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهيًا وقد فرض غير متناه . هذا خلف . فإذن هذا الفرض محال .

واعلم : أن هذا البرهان أعمّ مأخذاً مما استعمله الشيخ . فإنّ الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لو حرّكت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً . ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً هذا خلف . فإذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر . والشيخ خصّصه بالقوة الجسمانية لأنّ غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه : بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما .

مندفع لأنّ المراد بالقوة المذكورة هي نهايتها التي لانهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة على ما مرّ .

ثمّ إنّه أورده عليه سؤال آخر : وهو أنّ الفائلين بتناهي الحوادث لما استدّلوا بوجود ازديادها كلّ يوم على تناهيها . ردّ الشيخ عليهم بأن قال : لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها .

قال : ولقائل أن يردّ عليه هيئنا بما ردّ به هو عليهم بعينه . وهو أن يقول : ليس

الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة و المدة لاجمرد التفاوت في السرعة و البطوء :
 اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسماً آخر كان زماً .
 حركته غير متناه لاننا لانعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك . فاذا حركت جسماً آخر أصغر
 كان زمان حركته أيضاً غير متناه ، لكن هذا الزمان يكون أقصر لان معاوقته أقل . و التفاوت بين
 الزمانين في الطول و القصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي . فيلزم انقطاع الاقل قطعاً .
 واما في المدة فلانها لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسماً يكون عدده حركاته غير متناه
 لانه المراد بعدم تناهي القوة في المدة و اذا حركت جسماً أصغر يكون عدده حركاته أيضاً غير متناه
 الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه . م

للحركات التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما . فإن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان .

قال : ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال . فأجاب : بأن المحكوم عليه هيئتها^(١) كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل في الحال . ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء . فوقع التفاوت في القوة عليها . بخلاف الحوادث . فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان .

ثم قال الفاضل الشارح : وللسائل أن يعود فيقول : أتممت إنما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل و الجزء . بوقوع التفاوت في تلك الأفعال و حينئذ يعود الإشكال .

أقول . الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقاً ؛ بل ذكر في آخر النمط الخامس أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت ، وغير المتناهي المعدوم قد

(١) قوله « فأجاب بان المحكوم عليه هيئتها » أى الحكم هيئتان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال فلا شك أن قوة القوة على تحريك الجزء أكثر من قوتها على تحريك الكل . فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت .

و للسائل أن يعود و يقول : المحذور الذى ادعيتم لزومه إما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء ، وإما تفاوت الافعال . فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل ، وإن زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الإشكال .

و كأن مراد الامام من قوله : انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال . هذا الذى قررناه ؛ لكنه سهى في عبارته . فان الاستدلال بالعكس . فانا نقول : قوة القوة على تحريك الكل أضعف منها على تحريك الجزء اذا المقسور طبيعة عاقبة عن التحريك القسرى . وكلما كان المعاقق أقوى كانت القوة على تحريكه أضعف بالضرورة ، فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية .

وأجاب الشارح بان الشيخ ما أحال قبول الغير المتناهي الذى ليس مجموعه موجوداً في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم ، و صرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان ، وبأن ذلك لا ينافي كونه غير متناه ؛ بل انا في باري النظر اذا تغيلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتل أن يكون غير متناه في الجهتين ، وأن يكون متناهياً فيهما ، وأن يكون متناهياً في احدهما فقط . فالحكم بالزيادة و

يكون فيه أكثر وأقل. ولا يثلّم ذلك كونه غير متناه في العدم . وفي هذا الكلام تصرّح بأن كثرة الشيء، وقلته لاثنايفان كونه غير متناه . وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معاً في النظر الأول إذا اختلفت جهتهما أعنى جهة الكثرة والقلة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك أن كل ما يمتدّ مترتباً في العقل ، أو في الخارج : مقداراً كان ، أو عدداً فيكون لاحالة لامتداده جهتان يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي ، أو يسلب عنه فيهما التناهي ، أو يوصف في إحداهما به ويسلب في الأخرى عنه . والحكم بالازيداد والانتقاص عليه لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية لأنهما من خواص الكم المتناهي . فإذن الحكم بهما في جهة واحدة لاينا في سلب النهاية في الجهة الأخرى بحسب النظر المذكور . وأما امتناع سلب النهاية عنه إذا كان موجوداً على ما هو المقرّر عند جمهور الحكماء فذلك لا مرّ يقتضيه خارج عن مفهومه . وهو غير مانحن فيه .

وإذ قد تقرّر هذا فنقول : لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي ،

النقصان إذا كان غير متناه في إحدى الجهتين لا يكون إلا في الجهة الأخرى .

وقوله : في النظر الأول . احتراز عن دليل يدل على امتناع أن يوصف بعدم التناهي وبالكثرة و القلة كامتناع وجود غير المتناهي على الشرايط المقررة عند الحكماء فانه ببديل لا بالنظر الى مجرد مفهومه .

وأما قوله : لأنها من خواص الكم المتناهي . فمنع . لا تتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته . ويمكن أن يجاب عنه : بأن الكم الغير المتناهي إذا زاد مرة ونقص أخرى لم يكن ذلك الامين الجهة المتناهية بالضرورة . وأما ان معلومات الله تعالى زايدة على مقدوراته فذلك شيء آخر .

وحاصل الجواب أن يقال : هب أن الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم ، و بحسب الامر ؛ لكن ازدياده ونقصانه في الجاب الغير المتناهي ممتنع في الوهم أيضاً كما في الخارج وأما في الجاب المتناهي فليس بمتنع . وكان كلام الشيخ حيث قال : الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم أن يكون غير المتناهي قابلاً للزيادة والنقصان لازدياد العوائد كل يوم وهو محال ؛ أن يقال لو كان المراد أن غير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع . لان المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما ، و ان كان المراد أنه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم ، فلا نسلم أنه محال . وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان في الجاب الغير المتناهي . وليس كذلك ههنا بخلاف ما نحن بهمه للزوم التفاوت في الحركات

ازديادها في الجهة الأخرى التي تلى الحال . لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً كما مرّ . وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة فلمّا كان لامتدادها مبدء واحد بالفرض ، وكانت مستلزماً لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة . وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة أيضاً . وبذلك افرقت الصورتان . فهذا ما عدى في هذا الموضع . وأما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع إليّ بالفاظه حتّى أنظر فيها .

﴿ مقدمة ﴾

﴿ إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر ^(١) لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع . حيث لا معاوقة أصلاً ﴾

لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً . فقدّم لذلك ثلاث مقدّمات : أولها : ما ذكره في هذا الفصل وهو أنّ الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا للمنع عنه ؛ بل كان ذلك لقوّة تحلّه كما مرّ . فإذن كبيره وصغيره

الغير المتناهية في الجانب المتناهي . وانه كما هو محال في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر .

واعلم ان الطبيعيات لما كانت معسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدّمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب أن يكون مأخوذاً بحسب الخارج ؛ بل بحسب نفس الامر وإن كانت وهية كما في مسألة تناهى الابداد و الجزء الذي لا يتجزء وغيرهما . م

(١) قوله « مقدمة : إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر » وهذا في المقدمة الاولى .

فالقوة الطبيعية إذا حركت جسماً يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه . فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعنى القوى . وهذا في المقدمة الثانية . والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغير والكبير لانها سارية فيها متجزئة . بتجزئتها . وهذا في المقدمة الثالثة .

فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية ، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من

إذا فرضنا مجرّدين عن تلك القوّة كأنهما متساويين في قبول التحريك . وإلا لكان الجسم من حيث هو جسماً مانعاً عنه .

❖ (مقدّمة أخرى) ❖

❖ (القوّة الطبيعيّة لجسمٍ ما إذا حرّكت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلاً فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول ؛ بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوّة) ❖

وهذه ثانية المقدّمات : وهي أن القوّة الجسمانيّة المسماة بالطبيعة إذا حرّكت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدّمة الأولى ، بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوّة . فإنّها تختلف باختلاف محلّها على ما سيأتي في المقدّمة الثالثة . وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسريّة بسبب القوايل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير .

❖ (مقدّمة أخرى) ❖

❖ (القوّة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوّة في الجسم الأصغر حتّى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق . فإنّها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوّة شبهة تلك وزيادة) ❖

وهذه ثالثة المقدّمات : وهي أن القوى الجسمانيّة المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام ، وتناسب بتناسب محالّها المختلفة بالكبر والصغر . لأنّها حالة فيها متجزّئة بتجزّئتها . وألفاظ الكتاب واضحة .

مبداه واحد فإن كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي . وإن كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل أيضاً لأن نسبة حركة الكل إلى بعض نسبة قوة الكل إلى قوة البعض ، ونسبة قوة الكل إلى قوة البعض نسبة الكل إلى بعض ، ونسبة الكل إلى البعض نسبة المتناهي إلى المتناهي . فيكون نسبة الحركة إلى الحركة نسبة المتناهي إلى المتناهي . وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية . هذا خلف . م

❖ (إشارة) ❖

❖ نقول : لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم

حركات بلا نهاية) ❖

لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل .

فقوله :

❖ (وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد) ❖

إشارة إلى المقدمة الأخيرة .

وقوله :

❖ (وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحرك كين

والمحرك كين واحدة) ❖

إشارة إلى المقدمة الأولى ، و إلى سبب الاحتياج إليها : وهو أن المعاوقة لو كانت

في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة

المتحرك كين والمحرك كين واحدة ؛ لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الأولى .

وقوله :

❖ (بل المتحرك كان في حكم مالا يختلفان ، والمحرك كان مختلفان) ❖

إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية : وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواصل

لا بسبب القوابل .

وقوله :

❖ (فإن حر كاجسميهما [جميعها خ] من مبدء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا)

تقرير البرهان بالإحالة على ما مر . وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في

الجانب الذي فرض غير متناه . ويلزم منه تنهاى الأقل كما مر .

وقوله :

❖ (وإن حر كالأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حر كانه على نسبة متناهية

فكان الجميع متناها) ❖

تتميم لهذا البرهان وإنما احتاج إلى ذلك لأنّ اللازم ممّا مرّ ليس إلّا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر ؛ لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفا . لأنّ القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيها ، ولم يكن هيهنا خلفا . لأنّ القوة ليست بواحدة ؛ بل إنّما لزم المحال من حيث ذكره : وهو أنّ تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدّمة الثالثة . فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم : أنا ذكرنا أنّ الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك : فبيّنه بامتناع صدور قسّمى التحريك عنها أعمى الذي بالقسر ، والذي بالطبع من غير نهاية ؛ لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المتناهية محرّكة بالطبع أخصّ تناولّا ممّا يجب . وذلك لأنّه لم يقم إلّا على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوّة حالة في جسم لامعاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها . و بالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة ، و التحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون أعمّ من ذلك لكونه متناولّا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتيّة و الحيوانيّة مع أنّ أجسامها المرّكبة لاتخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بساطتها على ماتبيّن فيما مرّ ، وأيضا أكثر تلك النفوس ممّا لا ينقسم بانقسام محالّها لكون تلك المحالّ أجساما آليّة . فإذن هذا البرهان كان أخصّ ممّا يجب ؛ لكن لما كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون الصور الفلكيّة المنطبعة في هيوليّاتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصود .^(١)

﴿ تذييل ﴾

﴿ فالقوّة المحرّكة للسماء غير متناهية ،^(٢) وغير جسمانيّة . فهي مفارقة عقليّة ﴾

(١) قوله : « اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده » هذا البرهان إنما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعيّة . فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون لجزمه ارادة أصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل . م

(٢) قوله « فالقوّة المحرّكة للسماء غير متناهية » ثبت أن في الوجود حركة غير متناهية ؛ و

وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية .
 قد بان فيما مضى : وجوب وجود حركة غير متناهية ، وبان أنها لا تكون إلا دورية ،
 وبان في النمط الثاني أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية . فإذن
 ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ، وثبت أيضاً بالبرهان المذكور في الفصول
 المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية . فأنتجت المقدّمات
 أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية ، وما ليس بجسماني يكون مفارقاً . فإذن هي
 مفارقة . والمفارقة : إما عقل أو نفس . والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فإنما
 تحاول به خروج ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .
 فإذن هي مفترقة في التحريك إلى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات
 النفسانية من القوة إلى الفعل . وذلك الشيء هو العقل . ولأحالة يكون ذلك الشيء هو
 السبب الأول لتحريك السماء . فإذن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء
 مفارقة عقلية .

﴿ وهم وتنبه ﴾

﴿ ولعلك تقول : قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن
 يكون المباشر للتحريك أمراً عقلياً صرفاً ؛ بل هو قوة جسمانية . فجوابك : أن [هنا]
 الذي ثبت هو محرك أول ، ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ﴾

إنها دورية . والحركة الدورية إنما هي المساوية . فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة
 الجسمانية متناهية ينتج أن القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية . فيكون قوة مفارقة إما عقلاً
 وهو المطلوب ، أو نفساً . والنفس المجردة المفارقة إنما يتحرك جسمها لتحصيل الكمالات الالائية
 بها . وتحصيل الكمالات إنما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل .
 فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية .

فإن قلت : إن إراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهو قوة
 جسمانية لا عقلانية . وإن أراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة .

فنقول : الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لأن عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة
 لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها ؛ بل بحسب قوة أخرى .
 ولا شك أنها يجب أن يكون غير متناهية الأثر وإلا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن

قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا ؛ بل هو قوة نفسانية جسمانية . وهي هنا قد حكم بأنه مفارق عقلي وذلك يوهوم مناقضة . فنبه على أن ذلك غير متناقض . لأن الحكم بأن المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدءاً من وجه آخر .

واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلي ، وتحريك العقل تحريك غائي . و الغاية وإن كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدءاً بعيداً فهي من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل مبدء قريب . و به ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح ^(١) وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانياً فهو نفس . وإلا فهو عقل . ولا وجه لكونهما معاً سبيين .

﴿هم وتنبه﴾

﴿ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون لغير هذه العترة . فاسمع واعلم : أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك

القوة الجسمانية بحسبها . فذلك القوة ليست بجسمانية ؛ بل مفارقة .

نعم يرد أن يقال : الدليل لم يدل الأعلى أن الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية ، و اما أن كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب إيهام العكس . ولم لا يجوز أن يكون في كرة الأرض قوة متحركة بالإرادة ويكون الزمان مقدار حركتها ؟

واعلم : أن المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقاً ؛ بل إثبات أن للحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج إلى بيان أن الحركة الغير المتناهية دورية ؛ ولا إلى أن الحركة الدورية سماوية . ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بأنه ضرب آخر من البيان مناسب لما كنا فيه من اثبات الغايات للأفلاك فاستنتج ههنا عدم تنامي القوة المحركة للسماء . م

(١) قوله « و به ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح » لما ذكر الشيخ : أن اللاصق للتحريك قوة جسمانية و العقل محرك اول . أعترض الامام بأن الحركات الجزئية الغير المتناهية إنما يصدر عن العقل ، أو عن القوة الجسمانية ؛ فان صدرت عن العقل فهو العلة ، وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها .

والجواب : أن العقل علة غائية . والقوة الجسمانية علة فاعلية .

وايضاحه : أن محرك الفلك على الإجمال شيان : الاول : ما يحرك تحريك المعشوق للمعاشق .

بحركه شيئاً آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لاعلى أنها تصدر عنه لو انفرد ؛ بل على أنه لا يزال ينفع عن ذلك المبدء الأول ، ويفعل . واعلم : أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي ، و التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية . وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذالثلاثة فقط)^{٥٥}
معنى السؤال : أنه إن جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لادائمة التحريك . فتكون محرّكة لغير الحركة السماوية الدائمة . هذا خلف .

ونبه على الجواب ^(١) بأنه يجوز أن يكون محرّك غير متحرك ، عقلي غير متناهي التحريك محرّك قوة حالّة في جسم أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة ، ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى أنها تصدر عن تلك

وهو الذي يكون الحركة لاجله . و الثاني : ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه . وذلك المحرك العقلي لا جاز أن يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير مستكمل . فلا يكون الحركة منه ؛ بل محرّكاً للفلك على سبيل التعشق .
واما محرّك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلاثة : بعيد عقلي يحرك على وجه التعشق ، وقريب مباشر للحركة ، و وسط وهونفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ، ويكون لها صورتان كلية وجزئية ، و تباشر من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة . فيرسم فيها صور الاوضاع الجزئية ، ويحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار .
هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم . م

(١) قوله « ونبه على الجواب » أى لانسلم أن المباشر لتحريك السماء لو كانت قوة جسمانية كانت متناهية التحريك . وإنما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال . وليس كذلك بل يتجدد من العقل المفارق فيها أمور متصلة غير قارة ، وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية ، وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على حركات غير متناهية . وانما قيد الامور الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها .
وهي هنا نظر ان : الال : ان القول بتجدد الامور من المفارق و صدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر من الفلك حركات متعددة . وقد تبين من قبل أن الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فبينهما تناقض .

بيان ذلك : أنه اذا صدر من الفلك حركات متعددة : فاما أن يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما و نهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدوداً و نقطة فلا يحفظ الزمان ، و اما

القوة لو انفردت ؛ بل على أنها تنفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي ، و تفعل بحسب انفعالاتها تلك . ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المنتاهية ، و بين التأثيرات الغير المنتاهية على سبيل الوساطة . و بين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية ، و ذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

واعترض الفاضل الشارح : بأن الأمور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز أن تصدر عن العقل . فإن الثابت لا يكون علّة للمتغير . وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس . وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بأنها

ان لا يكون بين تلك الحركات حدود . فحينئذ لا يكون حركات متعددة ؛ بل حركة واحدة .

الثاني : أن التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقص لانه لا يمكن أن يقال : لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المنتاهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة يحرك جسماً لا على سبيل الاستقلال حركات غير منتاهية من مبدء مفروض وبعضها يحرك كذلك . يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل . فيكون منتاهياً .

و جوابه : ان هذا يتم لو امكن أن يستمد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع .

واعترض الامام بوجهين : احدهما : أن الامور العادة في النفس الجسمانية امور متغيرة . و عندهم أن الثابت لا يكون علّة للتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل . وإن جاز ذلك فليجز اسناد الحركات الجزئية الى العقل .

وثانيهما : لو جاز صدور الحركات الغير المنتاهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في ساير القوى ؛ و حينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بأنها لا تقوى على اعمال غير منتاهية . فقله . وحينئذ . اشارة الى هذا الوجه : اي اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع .

والجواب عن الاول . أن الحركة لا يجوز أن تصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس باستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما بعد الفرد من الاخرى : احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية ، والاخرى سلسلة الحركات . فكل حركة تمد القوة الجسمانية لعاله انفعالية صادرة عن العقل . وتلك الحركة الانفعالية تمدها لاصدار حركة لاحقة . وهذا كما اذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعترض حد آخر شمرنا به و تخيلنا قطعة قطعناه ، ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا . فكل حركة سابقة ممددة لتخيل وهو انفعال . و كل تخيل علّة لحركة لاحقة . م

لا تقوى على أفعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً .

والجواب : أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة لا توجد إلا عند تجدّد أحوال في محرّكها منسوبة إلى إرادة أو ميل طبيعي أو قسريّ يكون كلّ حركة علّة لتجدّد حاله وكلّ حال علّة لتجدّد حركة فيتّصل التجدّدات في المحرّك والحركات في المتحرّك . فإذن لا بدّ من محرّك يتجدّد أحواله . وليس هو بعقل . ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى طبيعة أو قسر . ثبت انتسابها إلى نفس . وأمّا احتمال كون القوى الجسمانيّة قويّة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل . فليس بإلزام على الشيخ لأنّه عين ماصّح به ؛ لكنه لا يتصور فيما لا يستمرّ انفعالاته وأفعاله .
(إشارة*)

(فالمبدء المفارق العقليّ لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانيّة للنفس السماويّة على هيئات نفسانيّة شوقيّة تنبعث منها الحركات السماويّة على النحو المذكور من الانبعاث ، ولأنّ تأثير المفارق متّصل بما يتبع ذلك التأثير متّصل على أنّ المحرّك الأوّل هو المفارق . لا يمكن غير هذا*)

فيه بيان لكيفيّة صدور الأحوال المتجدّدة في النفس الفلكيّة عن العقل ، و صدور الحركات بحسبها عن النفس . وهو غنيّ عن الشرح .

(استشهاد*)

(صاحب المشائين قد شهد بأن محرّك كلّ كرة يحرك تحريكاً غير متناه ، وأنّه غير متناهي القوة ، وأنّه لا يكون تحريك غير المتناهي بقوة جسمانيّة . ففعل عنه كثير من أصحابه حتّى ظنّوا أنّ المحركات بعد الأوّل قد تتحرّك بالعرض لأنّها في أجسام و العجب أنّهم جعلوا لها تصوّرات عقليّة ، ولم يحضروهم أنّ تصوّر العقليّ غير ممكن لجسم ، ولا لقوّة جسم . فهو غير ممكن لما يتحرّك بذاته أو يتحرّك بالعرض أي بسبب متحرّك بذاته . وأنّ إن حققت لم تستجز أن تقول : إنّ النفس الناطقة التي لنامتحرّكة بالعرض إلا بالمجاز . وذلك لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب هو فيه ثمّ يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منقطع فيه*)

قد مرّ في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنّوا أن المتشبه به في جميع السماويات واحد ؛ وأنّ المعلم الأول قد حكم في موضع بوحده ، وفي موضع آخر بكثرتّه . وذكرنا وجه كلّ واحد من قوله فذلك القوم زعموا أنّ المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها ، ولزمهم القول بتحرّكها بالعرض . لأنّ الحال في المتحرّك بالذات يتحرّك بالعرض . و المحرك المتحرّك يحتاج من حيث يتحرّك إلى محرّك آخر ^(١) ولا يتسلسل ؛ بل يجب أن ينتهى إلى محرّك غير متحرّك من حيث هو محرّك . قالوا : فذلك المحرك الذي لا يتحرّك من حيث هو محرّك هو العلّة الأولى أو العقل الأول ، وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحرّكين متحرّك : إمّا بالذات ، وإمّا بالعرض و ذلك غير واجب . لأنّه يجوز أن يكون المحرك غير متحرّك من جهة ماهو محرّك ، ويكون متحرّكاً من جهة أخرى مثلاً من جهة كونه حالاً في مادة

(١) قوله «والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر» لانه اذا كان شىء محركاً متحركاً فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم أن يكون فاعلاً و قابلاً و انه محال ، وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركاً يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهى الى محرك غير متحرك . قالوا : وذلك المحرك هو البدء الاول ، او العقل الاول . وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذى حملهم على الاكتفاء فى تحريك الافلاك بالصور المنطبعة . لانهم لما ذهبوا الى أن ما عدا البدء الاول من محركات الافلاك متحركة إما بالذات او بالعرض . والنفس والعقل ليسا بمتحركين لا بالذات ولا بالعرض . فلا دخل لهما فى تحريك الافلاك . فانهصر محركات الافلاك فى القوى الجسمانية .

واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله : وذلك غير واجب . وتقريره : أن يقال : لانسلم أن كون المتحرك فاعلاً قابلاً معاً محال . فبان من الجائز أن يكون محرك متحركاً من جهتين . فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل : متحركة من جهة انها حالة فى مادة . فكيف لا يكون محركها نفسها . و محرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الفلك هو تلك القوة . فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض أيضاً هو نفسها كما أن الطبيعة المنصوبة محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا اياها .

وأعلم ان الانسب أن يكون قوله : وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء مقدماً على الاعتراض . الا أن ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقار و استهزاء أخره عنه ، والواجب فى قوله : فاذن هي عقول مفارقة . أن يقال : نفوس مفارقة . لما تقدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية . م

وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المفاصلة والعقول . فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين :

أحدهما : قول المعلم الأول . فإنهم يدعون ملازمة مذهبه . وذلك أنه صرح : بأن محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه . وبأن التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية . وهذان القولان ينتجان أن محرك كل كرة جوهر مفارق ؛ لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وإنتاجهما .

والثاني : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها . وتقرير ذلك : أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم . لما مر في النمط الثالث . وكل متحرك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوة جسم . فإذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك بالذات أو بالعرض ؛ لكن للمحرك كالتصاوير السماوية تصورات عقلية بزعمهم . فإذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها . ببيان معنى الحركة بالعرض ، ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة . وجميع ذلك ظاهر .

وأعلم : أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما يذهب إليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم . يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد : فإنه قال بهذه العبارة : والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة . و الاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادئ : إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عددا كثيرا ، وإن لكل كرة محركا ومشوقا يخصصانه . وثا مسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه : إن الأشبه والأحق وجود مبدء حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه وجود مبدء حركة

(١) قوله « يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسما بل هو عقل مجرد » قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود إلى الجواهر الخمسة والعرض . فالموجود إما أن يكون في موضوع وهو العرض أولا في موضوع وهو الجوهر . والجوهر إما أن يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة ، أو محلا وهو الهولي ، أو مركبا من الحال والحل وهو الجسم ، أولا حالا ولا

حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق .

❖ (إشارة) ❖

❖ (الأول ليس فيه حيثيتان لوحديته . فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدءاً لواحد بسيط . اللهم إلا بالتوسط . وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة . فيتضح لك أن المبدء الأقرب لوجوده عن اثنين ، أو عن مبدء فيه حيثيتان ليصح أن يكون عنه اثنان معاً . لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق ، بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما أولهما معاً . ولا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط . فالمعلول الأول عقل غير جسم . وأنت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة . ولشك أن هذا المبدء الأول في سلسلتها أوفي حيزها العقلي) ❖

يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً ؛ بل هو عقل مجرد .

قال الفاضل الشارح : هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة

لإثبات العقول .

وتقرير ما في هذا الفصل : أن المبدء الأول ليس فيه كثرة لوحديته كما بين في النمط الرابع . فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدءاً إلا لواحد بسيط إلا بالتوسط . وكل جسم كما علمت في النمط الأول مركب من هيولى وصورة .

محلا . فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس ، والا فهو العقل .

إذا ثبت هذا فنقول : المعلول الاول لا يجوز أن يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ، ولا جسما والالزم صدور أمرين من الواحد الحقيقي ، ولا صورة ولا هيولى . لما ثبت من امتناع ان يكون شئ واحد منهما علة للأخرى او واسطة ، ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها وتخصصها موقوف على المادة . فلا يجوز تقدمها عليها ، وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة قابلة مما وانه محال ، ولا نفسا لان أفعال النفس تحتاج الى المادة ولو كانت معلولا أولا فاما أن يصدر عنها شئ أولا . فان لم يصدر عنها شئ لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر عنها شئ . وقد ثبت أن أفعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها . و هو محال . فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل .

فيتضح لك أن المبدء الأول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شيئين ، أو يكون وجود الجسم عن مبدء فيه حيثيتان ليصح أن يصدر عنه الهيولى والصورة معاً لأنك علمت في النمط الأول أيضاً : أنه ليس ولا واحد منهما علّة ولا واسطة مطلقة للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علّة توجد كل واحدة منهما . فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه ، أو تجدهما معاً . ولا يجوز أن يكون علتهما القريبة شيئاً غير منقسم . فإن المعلوم الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلّق بجسم ؛ بل هو عقل محض . وأنت قد صحت لك في هذا النمط وجود عدّة عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحركات الأفلاك ولا شك أن هذا المبدء الأول في سلسلتها . أى هو أيضاً محرّك للأفلاك أو في حيزها العقليّ إن لم يكن محرّكاً لفلك . أى يكون مشاركاً لهما في التجرد والبراءة عن القوة .

❖(تنبيه)❖

❖(قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكريّة العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد)❖

هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها ممّا مرّ بيانه . ولذلك وسمه بالتنبيه وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول :

فالأول هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

و فيه نظر من وجوه : أحدها : أننا نختار أنه لا يصدر من النفس شيء . ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز أن يصدر من المبدء الأول بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل .

الثاني : أن قولكم : أفعال النفس محتاجة إلى المادة . إن اردتم أن جميع أفعالها كذلك . فهو ممنوع ، وإن اردتم أن بعضها كذلك . فهو لا يستلزم المطلوب .

ويمكن أن يجاب : بأن الراد بالنفس هو الذى يتوقف جميع أفعاله على الآلة . فإن العقل ربما يتوقف فعله و فيضانه على وجود المادة ؛ بل وعلى استمدادها .

الثالث : لا نسلم أنه إذا لم يكن المعلوم الأول النفس ولا الجسم ولا جزءاً منه يكون هو العقل . وإنما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل .

وجوابه : أن الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة . فإذا لم يكن أحد الاربعة تعين أن يكون هو العقل وأما حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فلا يتم إلا بدليل آخر . م

والثاني معرفة كثرة محرّكاتها أغنى نفوسها .

والثالث معرفة كثرة متشوّقاتها أغنى عقولها .

والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الأمور . وفي آخر الفصل

ترغيب على تعرف عللها الفاعليّة ، ووعد لبيان ذلك .

أمّا المطلوب الأوّل فالنظر فيه من العلوم الرياضيّة ^(١) ولذلك . قال فيه : « قد

يمكنك أن تعلم ، ولم يشغل بيانه . وأنا أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً .

فأقول : الأجرام العالیه تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك :

أمّا الكواكب فتقسم إلى سيارات . وإلى ثوابت ، والسيارات سبعة ، و الثوابت

أكثر من أن تحصى . وقد رصد منها ألف ونيّف وعشرون كوكباً ، والطريق إلى معرفة

وجود الكواكب هو العيان لا غير ، وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأمّا الأفلاك فكثيرة . و الطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب

الموجودة بالرصد بعد تمهيد الأصول الحكميّة . وهى إسناد كلّ حركة إلى جسم يتحرّك

بها بالذات ، ويتحرّك ما يحتوى عليه بالعرض ، و وجوب الاتّصال في الحركات الفلكيّة

المستديرة البسيطة ، ووجوب التشابه فيها ، وامتناع الخرق و الالتئام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً لا يرجى زواله بعد أن قسموها إلى كليّة

يظهر منها حركة واحدة : إمّا بسيطة أو مركّبة ، وإلى جزئيّة تنفصل الكليّة إليها .

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كليّة يحيط بعضها ببعض بحيث يماسّ مقعر العالى

محدّب السافل . ويكون مراكز الجميع مركز الأرض . واحد منها وهو المحيط بالكلّ

فلك الثوابت فإنّه ممّا لا بدّ منه وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ممكناً . و

هذا الفلك هو أيضاً فلك البروج . و سبعة للسيارات السبعة على الضدّ المشهور وإن كان فيه

أيضاً خلاف .

(١) قوله « فالنظر فيه من العلوم الرياضيّة » فيه نظر : لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها

بحث عن أحوال الوجودات من حيث انها موجودة . فهوم الالهيات . و لعلهم خصصوا الوحدة

و الكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما في علم الهيئة . م

والمتاخرون زادوا فلما آخر غير مكوكب يحرك الكلّ بالحرّكة اليومية . و جعلوه محيطاً بالكلّ .

ثمّ إنّ الفريقين جعلوا الفلك الكليّ لكلّ كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً ، واستقامة ورجعة ، وسرعة وبطاً ، وبعداً وقرباً من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة . كالفائلين بالمنشورات ^(١) والحلق والدفوف وأمثالها وجعلوها منضودة في جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكليّ .

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة كالفائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة ، وكالفائلين بإقبال الفلك وإدباره من غير استناد ذلك إلى حرّكة بسيطة متشابهة . هذا كلّ مع اختلافهم في أعدادها .

وأما المحصلون الذي يلتزمون القوانين الحكميّة . فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحرّكة .

والمعلّم الأوّل ذكر أنّ عدد الجميع يقرب من خمسين فمافوقه .

والمتاخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكلّ كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماسّ بمحدّ به مقعر مافوقه ، وبمقعره محدّب ما تحته . و هو فلكه الكليّ المشتمل على سائر أفلاكه إلّا القمر فإنّ ممثله المسمّى بفلك جوزهرة يحيط بفلك آخر له يسمّى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه ، وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يتماسّ بمحدّ باهما ومقعرهما على نقطتين يسمّى الأبعد عن الأرض أوجاً ، والأقرب منه حضياً ، وفلكاً آخر يسمّى بالتدوير غير محيط بالأرض وهو في ثخن خارج المركز يماسّ بمحدّ به سطحه على نقطتين يسمّى أبعدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضياً . ما خلا الشمس فإنّها تكتفي بأحد الفلكين أعني خارج

(١) قوله « كالفائلين بالمنشورات » المنشور شكل مجسم يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان . فقوله : إلا القمر يخرج مثله عن فلكه الكليّ . فهو لا يكون فلكاً كلياً ولا جزئياً . م

المرکز ، أو التدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها . إلا أن بطليموس رأى ، إثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط . و الكواكب الستة مركوزة في تدويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التدوير على نقط ، و الشمس مركوزة في خارج المركز . وزادوا لعطارد فلکا آخر خارج المركز أيضاً . فله فلکان خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله . وهو المسمى بالمدير . و يشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل ، لفلک التدوير إذ هو المشتمل عليه . فيكون جميع الأفلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين . ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين : عشرة منها موافقة المركز لمركز الأرض ، و ثمانية خارجة المراكز عنه ، وستة أفلاك تدوير يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونها بها . ولكل فلك من الباقية حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي فوق القمر فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة و الاستقامة والسرعة و البطء والقرب والبعد بحركات الأفلاك الخارجة المراكز و التدوير ، و يترك حركات الكواكب المختلفة الطويلة من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة . و بقيت الحركات العرضية الموجودة لتدوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر و الحركة المقترضة لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن أن ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام أخرى تتحرك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن ينسب مضافة إلى ما سبق لأجل هذه الحركات إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقاً على ما سبق ذكره . فهذا هو القول المجمع في عدد الأفلاك .

قوله :

﴿ ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلکا محيطاً بالأرض موافق المركز ، أو خارج المركز ، أو فلکا غير محيط مثل التدويرات ، أو كوكبا شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ، وأن الكواكب

تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها . لا بأن ينخرق لها أجرام الأفلاك . ويزيدك في ذلك بصرية أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه وحال عطارد وأوجيه ، وأنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك (١).

وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك وهو بحث حكيم ولذا قال : « ويلزمك على أصولك » .

وأعلم : أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجزئية للكواكب السبعة . فذهب فريق : إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب أو ترتبطها وبأفلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه أولاً ، وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه بالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء الباقية بعد ذلك . وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً : اثنتان للفلكين العظيمين ، و سبع للسيارات وأفلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محركة إياه . وكذلك كل كوكب . وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها فإن حكمها في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد . وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر .

أما القمر فإن لم يكن محوه خالاً يترامى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقسوى قزح ، أو أجساماً موجودة واقعة بجذائه ؛ بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع الأوقات على حالة واحدة لم تكن له حركة استدارة ؛ لكن الحكم القطعي فيه مشكل .

والأظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغييره عن وضعه الطبيعي . فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الأفلاك والكواكب جميعاً . والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله « أن لكل جسم منها فلكا كان أو كوكبا

شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ، ويؤكد ما ذكرناه قبل : من وجوب كون الأفلاك الخارجة المرآكز والتداوير ، والكواكب مختصة في الإبداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات .

ثم إن الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام وهو أن الكواكب تتحرك في الأفلاك تحرك الحيتان في المياه . فإن القول بتكثير الحركات المقترضى لتكثير المحركات مبنى عليه . وإنما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع وإليه أشار بقوله « وإن الكواكب تنتقل حول الأرض » إلى قوله : « لا بأن ينخرق لها أجرام الأفلاك » .

والثاني : برهان حدسي . وهو أن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر أوجهه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال ، وحضيضه أيضاً مرتين وهو عند كونه في تربيعة الشمس ، وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجهه في كل دورة مرتين .

أحدهما : عند كونه في تاريخنا هذا في أول العقب بالتقريب .
والثاني : عند كونه في أول الثور ؛ إلا أن أوجه العقرب يكون أبعد عن الأرض من أوجه الثور بخلاف القمر . فإن أوجهه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوى وهو عند كونه في أول برجى السرطان والحوث . فإن لولم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ؛ بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحر كته وحده لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه في القمر هو أن حامل تدويره يتحرك إلى توالى البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً وكسر جزء من ثلاثمائة وستين جزءاً من المحيط . ويحمل التدوير معه ، والمائل يتحرك بحر كته وحركة الممثل جميعاً إلى خلاف التوالى أحد عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه . فيذهب أقلهما بمثله من أكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ثلاثة عشر جزءاً وكسراً . والتقدير

الإلهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة [موافاته خ] الشمس في أوج الحمل فإذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورين صارا لأوج ممّا يلي أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع ، و مركز التدوير ممّا يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء إلى الجهة التي يلي المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج . ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف ، وسميت حركة الحاصل بذلك القدر بالحركة المضاعفة . وهكذا يوماً بعد يوم ؛ حتى إذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور ، وبعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضاً ربعاً وكان بين الأوج والمركز نصف دور . وافى المركز مقابلة الأوج أعنى الحضيض ، وإذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الأوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس ، وكذلك في التربع الآخر ، فإذن المركز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربعين .

وأما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز أعنى المدير والحامل وأوج المدير يتحرك بحرركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب ، وكان المدير متحركاً بالحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس ، والحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ضعف ذلك ، وكان التقدير الإلهي مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاً ووجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يصير بعد المركز عن أوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن أوج المدير بعد زهاب أقلّ الحركتين بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، و البعدين الأوجين مثله . فيكون أوج المدير متوسطاً بين أوج الحامل ومركز التروير حتى إذا صار بعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير . ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض ممّا كان في الأوجين معاً ، ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض في موضعين متساويي البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لاحالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما

إلى الأوج الأبعد . وهما أول السرطان والحوث فإِنَّهما على التثليث من الأوج الأبعد وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد في أوجيهما : أى في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين في دورة واحدة . وذلك ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها . فإنّ لا يقع خرق في أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح ^(١) جواز كون الجسم الواحد متحرّكا بحرّكتين مختلفتين قال : لأنّ الانتقال إلى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل إلى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات ، أو بالعرض ، أو بهما .

ثمّ قال : لا يقال : إنّنا نرى الرّحى تتحرّك إلى جهة و النملة عليها إلى خلافها . لأنّنا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرّحى و للرّحى وقفة حال حركة النملة ؟ وهذا وإن كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان .

والجواب أنّ الجسم الواحد لا يتحرّك حرّكتين إلى جهتين من حيث هما حرّكتان بل يتحرّك حركة واحدة يترّكب منهما فإنّ الحركات إذا ترّكبت وكانت إلى جهة واحدة

(١) قوله « و أنكر الفاضل الشارح » لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب بنفسها في الفلك : أن موازاة مركز تدوير القمر وعطارد وأوجيهما في كل دورة مرتين إنّما تتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي ، و حركة على خلاف التوالي . فلو كان المتحرك هو الكوكب أو فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك . لامتناع أن يتحرك الجسم الواحد بالذات إلى جهتين مختلفتين دفعة واحدة .

اعترض الإمام : بأن هذه الدلالة إنّما تستقيم لو أمكن أن يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين ؛ لكنه غير ممكن لأن الحركة إلى جهة تستلزم الحصول فيها . فلو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة وإنه محال .

و توجيه الجواب : إنّنا لا نسلم أنّ جسماً واحداً لو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما . و إنّما يلزم لو كان حصوله في جهة بحسب حركتين . وليس كذلك ؛ بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين . فإنّ الحركتين إذا كانتا إلى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لجموعهما . و إنّ كانتا إلى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل أحدهما على الأخرى . و ليس بلام أن يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة و حصول الجسم في الجهة إنّما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين .

أحدثت حركة تساوى مجموعها ، وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض أوسكونا إن لم يكن فضلا ، وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها . وذلك على قياس سائر الممتزجات . فإذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد إلا حركة واحدة إلى جهة واحدة ؛ إلا أن الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة ، وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة . وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا انعكسان . والحركات المختلفة يكون بالقياس إلى متحركاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض . ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات ؛ بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات لكانت إحداهما فقط . وإذا ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين حصوله دفعة في جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلاً عن محال .

قوله :

﴿وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال . إن السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه﴾

و نحقق الموضع بتحقيق الحركة بالعرض . فنقول : لاشك أن المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة . فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكان كما ينتقل السفينة من مكانها ؛ إلا أن الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل أوضاعه و ايونه لتبدل أوضاعه و ايونه ، و أيضاً للمتحرك بالذات توجهها الى الجهة اعني ميله اليها سواء كان ميلاطبيعيا او قسريا او اراديا . وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك و معه حجر فلا شك أن ذلك الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر . فبعبه الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض . ثم لا يستراب في أن الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز أن يكون المتحرك بالعرض متحركاً بالذات كما أن راكب السفينة يتحرك أيضاً سواء كان الركبان الى جهة واحدة أو الى جهتين .

لكن ههنا شك : وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للآخرى وهما متحركتان بالغلاف على محور واحدة حركة واحدة ، و على الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فنلك النقطة لابد أن يكون دائما على نصف النهار . لان المحوى ان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد أعادها العاوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية

وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول. فإن اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر. وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالى كما مر. والقائلون به يجعلون أول الأفلاك فلكاً سافلاً متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأى مما مال إليه أبو البركات البغدادي، وأسندته إلى بقراط من القدماء وإنما عبّر الشيخ عنه بقوله « ما ربما يقال ». إشارة إلى أنه مذهب لقوم. ولما تقدم إبطال هذا الرأى في الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعزّض ههنا لذلك. وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة لا إلى الأجسام المحيطة بها. فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة: عاشرها العقل المخصوص بالأفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال، وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ إليه يكون عددها عدد الأفلاك والكواكب بزيادة واحدة.

واعلم: أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه، وأما

وساير نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد أن تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب أخرى.

ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك: ان لكل متحرك حركتان: حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها، و حركة اضافية أى بالاضافة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركتها عندها. و نقطة المحوى وإن كانت له حركة فى نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها. لان موضعها يتحرك بالغلاف حركة مساوية لها. و لهذا لا يرى الاساكنة. و للفكر فيه مجال.

ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام: ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها. فإذا كانت مع حركة أخرى فالحصول فى الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين: حتى أن كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متوجهة الى الجهة المتوجهة اليها. فإذا فرضنا واحداً على خشبة هي مائة ذراع مثلاً وهو والخشبة يتحركان بالغلاف تحركاً مستويًا فإذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلاً ذراعاً تحرك الشخص من رأس الخشبة أيضاً ذراعاً والموازاة باقية كما كانت. وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها، واما لو تحرك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين. م

كونها أكثر منه فمن المحتمل إذ لم يدلّ على امتناعها دليل .

قوله :

﴿ وتعلم أنّها لم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع إلا وليست من طبيعة واحدة ، بل هي طبائع شتى وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة ﴾

وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها . و الشيخ استدلّ على ذلك باختلاف الأوضاع والأيون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدّم بيانه . فإنّ هي مختلفة بالأأنواع و كلّ نوع منها لا يوجد إلا في شخص واحد ، و يجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات ، و امتناع زوالها عن الأيون والأشكال وذلك المعنى طبيعة عامّة هي مبدء جنس يشتمل عليها وهي التي تسمّى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

قوله :

﴿ فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟ ومن ههنا توقع منّا بيان ذلك ﴾

هذا هو الحثّ على تعرّف المبادئ الفاعليّة لهذه الأجرام أمّ أجرام مثلها أم جواهر مفارقة ؟ والوعد لبيان ذلك .

﴿ هداية ﴾

﴿ إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ^(١) فإنّما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك

(١) قوله « إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل » لتقرير هذا البرهان طريقان :

أحدهما : طريق المعية . وتحريره على معاذة مافي الكتاب : أن الحاوي لو كان علة للسعوى لكان حال السعوى مع الحاوي الا مكان . لان وجوب العلول و وجوده بمندوجوب العلة ووجودها . فلا يكون وجوب العلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود السعوى مع عدم الغلاء . فلما كان وجود السعوى غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يغلو اما أن يكون عدم الغلاء واجبا مع وجوب الحاوي أو غير واجب . فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان السعوى واجبا مع وجوب الحاوي . وقد ثبت امكانه . هذا خلف ، وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن

الشخص المعين . فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الإمكان ، وأما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة و وجوبها ، ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوى هما معا فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى إمكان لأن تشخص العلة متقدم في الوجود . والوجوب على تشخص المعلول . فلا يخالوا إما أن يكون عدم الخلا واجباً مع وجوبه ، أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه ، وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلّة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان أنه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه) †

في نفسه . وانه محال . وليس هذا الطريق إلا قياساً استثنائياً هكذا : لو كان الحاوى علة للمحوى كان المحوى معه ممكناً . والتالى باطل . فالقدم مثله : أما اللازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فعاله منه الإمكان لامحالة ، وأما بطلان التالى فلان عدم الغلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير فلو كان المحوى ممكناً مع الحاوى كان عدم الغلاء أيضاً ممكناً . وهو محال .

والشارح لم يشرح المتن إلا بهذا الطريق وبناء على ثلاث مقدمات : أحدها : أن الجسم لا يكون علة موجدة إلا بعد كونه شخصاً لانه مالم يتشخص لم يوجد و مالم يوجد لم يوجد . و لو أطلق هذه المقدمة غير مقيد بالجسم كان أولى لعدم اختصاص الكم بالجسم . فان كل شيء يفرض يمتنع أن يكون علة موجدة إلا بعد تشخصها سواء كان جسماً أو غيره .

و ثانيها : أن وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها . ضرورة ان العلة تجب اولاً ثم توجب . فيجب المعلول فقد وجبت العلة ولم يجب المعلول بعد و كل ما لم يجب و يكون من شأنه الوجوب فهو ممكن . فيكون حال المعلول مع العلة الإمكان .

و ثالثها : أن الشئين إذا كانا بينهما معية تلازمية لا يتخالفان في الوجوب و الإمكان لانه لو وجب أحدهما و امكن الآخر امكن انفكاكهما . فلا تلازم بينهما .

وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله . فانها يتخالفان بالوجوب و الإمكان مع تلازمهما .

لا يقال : ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف التلازمين في الوجوب مطلقاً ؛ بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث . فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة . فلا تلازم بينهما . و على هذا لا نقض .

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول. وهى أن تبين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علّة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مرّ. فإذن عللها مفارقات بعد الأول وهى العقول.

أقول: والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علّة للبعض. ولما كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حارٍ ومحوى، وكانت علّة الحاوى على تقدير الجواز أقرب إلى الوهم قدّم بيان امتناعها.

واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم، أو عما يحلّ في جسم على الوجه العام على ماسيأتى؛ لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاوٍ علّة لمحويته طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاّ قدّم ذكر هذا الوجه وسمه بالهداية

لا نا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز أن يختلف حال المتلازمين مع الثالث فى الوجوب والامكان كذلك لا يجوز أن يختلف حالهما فى انفسهما. ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر مع وجوبه امكن انفكك احدهما عن الاخر. فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقاً سواء كان مع الثالث أو فى حد انفسهما. يشهد بذلك اطلاق الشرح.

ويمكن أن يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ماهو اعم من الوجوب بالذات أو بالنير، والمراد بالا مكان صرف الامكان مالم يخرج إلى الوجوب والوجود. ومن الظاهر أن شيئين إذا كانا متلازمين فكل واحد منهما إذا وجب وجب الاخر مطلقاً. فانه لو بقى على صرافة الامكان تحقق الانفكك بينهما قطعاً. فهذا هو المستعمل فى البرهان فان عدم الغلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الغلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم أن يكون وجود المحوى أيضاً واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان.

فان قلت: كما وجب أن لا يتخالف المتلازمان فى الوجوب مطلقاً وجب أن لا يتخالفا فى الوجوب بالذات أيضاً. فانه لو وجب أحدهما بالذات والاخر واجب بالنير لما كان ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات. ومن البين أن الشئين إذا لم يكن ارتفاع أحدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكك بينهما فلا تلازم كما إذا تحقق الانفكك.

فنقول: امكان ارتفاع الاخر نظراً الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكك لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاول فليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجوب الملة.

فإن سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامة . وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات :

أحدها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علّة موجودة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيّناً . فإن الطبائع النوعية مالم تكن أشخاصاً معيّنة لم توجد في الخارج .

والثانية : أن العلّة لما كانت متقدّمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخّرين عن وجود العلّة . فإن اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذ الإمكان لأنّه لم يجب بعد ، وكلّ مالم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن .

والثالثة : أن الشئيين اللذين يكونان معالامعية المصاحبة الاتفاقيّة بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر فإنّهما لا يتخالفان في الوجود و الإمكان لأنّ تخالفهما في ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بأن يقال : لو كان الحاوى علّة للمحوى لسبقه متمشخصاً لما بيناه في المقدّمة الأولى . و حينئذ كان وجود المحوى إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفاً بالإمكان لما بيناه في المقدّمة الثانية ؛ ولكن عدم الخلا في داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه .

و عندئذ أن هذه المقدمة مستدركة في البرهان إذ يكفي أن يقال : لو كان الحاوى علّة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يلاء مقرر الحاوى فإذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملاء مقرر الحاوى ، وإذا لم يجب ملاء مقرر الحاوى لم يجب عدم الغلاء بالضرورة . وسبب الشيخ لزوم الخلف بسجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الأول من غير احتياج إلى تلك المقدمة .

وأما قوله ههنا : وجود المحوى وعدم الغلاء معاً . فالمراد بالمعية المعية في الوجود وعدمه لأنّ الوجود وعدمه كما تغيله الشارحون . فليس المراد إلا أن وجود المحوى إذا لم يجب لم يجب عدم الغلاء ، ويبيّن بأن عدم الغلاء متى وجب وجب وجود المحوى . فإن وجوب عدم الغلاء إذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزماً لعدم وجوب عدم الغلاء بعكس العكس .

لا يقال : لو صحت الدلالة يلزم أن لا يكون للحاوى وجوب و وجود لانه لو كان للحاوى وجوب و وجود فلا يغلوأما أن يكون معه وجوب المحوى أو امكانه وأياً ماكان يكون مع وجوب الحاوى

فإن يلزم أن يكون هو أيضاً مع وجود الحاوى المتشخص ممكناً لما بيناه في المقدّمة الثالثة ؛ لكنّه في جميع الأحوال واجب وإلاّ لكان الخلاً ممكناً ؛ لكنّه ممتنع لذاته . هذا خلف . فإنّ الحاوى ليس بعلة للمحوى .
واعلم أنّ قولنا : الخلاً ممتنع لذاته^(١) . ليس معناه أنّ للخلاء ذاتاً هي المتفضية

امكان المحوى : اما على تقدير الامكان نظاهر ، و اما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا لذاته بل واجبا لغيره . و الوجوب بالتبعية مستلزم للامكان ، ومعية اللزوم مستلزمة لمعية اللزوم . فيكون مع وجوب الحاوى و وجوده امكان المحوى . فلا يجب وجود ما يبله فيلزم امكان الخلاء . لانا نقول : لانسلم استلزام معية اللزوم لمعية اللزوم . و انا يكون كذلك لو لم يكن اللزوم متقدما على اللزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على العلول لا يجب أن يكون معه وهو ظاهر .

الطريق الثاني في تقرير البرهان : طريق التّقدم و التّأخر : وهو ان يقال : لو كان الحاوى علة للمحوى لزم أن يكون عدم الخلاء ممكناً . و التالي باطل . بيان الملازمة أن الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى حيثئذ والمحوى مع عدم الخلاء والتّقدم على الشيء متقدم على العلول فيكون عدم الخلاء شيئاً متأخراً عن الحاوى ، والتّأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء ، و كل موقوف على الشيء ممكن لذاته . فيكون عدم الخلاء ممكناً . و انه محال . وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوى و الحاوى ، واحتياجه الى أن مامع المتأخر متأخر . م

(١) قوله « واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته » يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فأولاً تحقق معنى الممتنع لذاته . و ذكر الخلاء في هذا البرهان واقع بطريق التمثيل ، أو لانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصداً اولياً و الافليس له اختصاص بالخلاء ؛ بل كل ممتنع لذاته كذلك . فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضى العدم ؛ بل معناه شيئاً يتصوره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير و ان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط . و اليه أشار بايراد صيغة الحصر حيث قال : ان تصوره هو القضى لامتناع وجوده . احترازاً عن الممتنع بالغير . فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير . وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى أن يختلج في الوهم من أن الثابت بالبرهان عدم الخلاء و أما امتناعه لذاته فلا . فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذاتاً فلم يكن خلاً فوجوده يستلزم عدمه . وما كان كذلك يكون ممتنعاً لذاته . لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال . والممتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحال الا أن استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذات الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كتركيب الباري فان دليل الوحدة انية كما دل على عدمه دل أيضاً على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته . فقد ظهر أن معنى قولنا : الخلاء ممتنع

لامتناع وجوده؛ بل معناه أن تصوّره هو المقتضى لامتناع وجوده. و المقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه. فإنّ المحوى من حيث هو ملاً لا يتصور إلا مع ذلك النفي، وذلك النفي لا يتصور إلا مع تصوّر المحوى من حيث هو ملاً.

لذاته. أن ما يتصوره العقل من الغلاء يحكم عليه العقل بأنه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك التصور لا بالنظر الى ذلك الغير. وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتاً وجوداً تقتضيه و انما هو شئ يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته. فان العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها.

اذا تقرر ذلك فنقول: شئ يتصوره العقل ويسميه بالغلاء لعدم الغلاء عبارة عن نفى ذلك التصور بخلاف عدم الانسان فانه نفى الوجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الغلاء عدم في الخارج لموجود عقلي، وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي. فمتى وجد المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفى ذلك التصور قطعاً، و متى انتفى ذلك التصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الغلاء متلازمان في نفس الامر. وليس البراد من قوله في المتلازمين: لا يتصور. التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على مالا يخفى. وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه؛ بل البراد البالغة في عدم تحقيق الانفكاك على ماهو الشائع في عرف المتخاطب.

وفي التقيد بقوله: من حيث هو ملاء. فايد تان:

الاولي: ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الغلاء؛ بل من حيث انه متجدد بالحاوي فان الغلاء هو المكان الغالي كما أن الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلا. وتارة ملاء. واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الغلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا خلا ولا ملاء اذ لا مكان له. فاستلزام المحوى نفس الغلاء ليس الامن حيث انه بملاء المكان. هذا ما سمعناه واشهر به كلامه.

وفيه نظر: لان عدم الغلاء وهو عدم المكان الغالي، اما لعدم المكان أو لوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الغلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلا مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوي أيضاً.

الثانية: اندفاع سؤال وهوان الغلاء عدم المحوى فعده عدم المدم فيكون ثبوتياً. لعدم الغلاء هو نفس المحوى. فالقول بان المحوى مع عدم الغلاء بمنزلة القول بان الشئ مع نفسه.

و جوابه: انا لا نسلم أن الغلاء هو عدم المحوى بل عدم الغلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء و كونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه. وكأن قوله: المقارن للمغايير للمحوى وهو نفى ما يتصور منه أي من الغلاء. تنبيه على هذا فانه ربما ظن أن عدم الغلاء عين وجود المحوى لشدة تقارن منيبيهما. م

وإذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يشكك به ^(١) وهو أن يقال : كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كون مامعه أغنى وجود المحوى واجبا بغيره . وذلك لأن ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن أن يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

(١) قوله « إذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يشكك به » هذا الشك إما نقض على المقدمة الثالثة بأن يقال : وجود المحوى مع عدم الخلا . معية تلازمة وها لا يتعدان في الوجوب لأن عدم الخلا واجب بالذات ووجوب المحوى واجب بالغير ، أو معارضة في المقدمة القابلة بالتلازم فيقال : وجود المحوى ليس مع عدم الخلا . معية تلازمة لانه لو تلازما لزم اتحادها في الوجوب و ليس كذلك ، أو في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلا فان وجوب عدم الخلا بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان و الثاني ثابت ببيان منافاة انهما معا معية تلازمة و المتلازمان يجب أن يتحد في الوجوب و هذا التقرير أطبق على ما في الشرح .

واجاب بان المعية التلازمة بين عدم الخلا ووجود المحوى إنما هي على تقدير علة الحاوى . والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع و إنما كان التلازم بينها على هذا التقدير لانه إذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محدداً لمكانه . فمتى عدم الخلا يلزم وجود المحوى ، ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلا قطعا . وأما إذا لم يكن الحاوى علة لعدم الخلا لا يستلزم وجود المحوى لجواز أن يكون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلا أيضا معدوماً لان الخلا لا يتعرض بعدم المحوى مطلقا بل إنما يتعرض بعدم المحوى من حيث إنه محوى و ملاه بان يفرض له محيط لا حشو له لينفرض فيه الإبعاد التي هي الخلا فان العدم المحض ليس بخلا، وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلا ، الامن حيث أنه متحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه . فنه بقوله : لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى الى آخر . على القدمتين : اما على المقدمة الاولى : وهى ان التلازم على تقدير العلية ينطوق هذا الكلام . وأما على المقدمة الثانية : وهى أن لا تلازم على تقدير عدم العلية . فمفهوم العصر في قوله : هو الذى جعل . ومعنى الكلام أن الحاوى الذى يفرض علة للمحوى هو الذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلا لما ذكر من معنى عدم الخلا عدم المتصور من الخلا ، ومتصور الخلا لا يكون إلا بحسب اعتبار الحاوى . فما لم يكن للحاوى تحقق لم يكن لعدم الخلا مع المحوى اعتبار ، ثم قال : ولذلك حكم بامتناع إفادته للمحوى أى لما كان عدم الخلا مع وجود المحوى على تقدير علة الحاوى امتنع أن يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم إمكان الخلا .

وعند هذا تم الجواب . لان الجواب إنما يتم بثلاث مقدمات : القدمتان النبى عليهما . والمقدمة الثالثة : ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع . وقد نبه عليها بقوله : ولذلك حكم بامتناع

والحاصل : أن المحوى يكون واجبا بغيره إذا لم يكن معلولا للحاوى أما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن : ونقول : قول الشيخ « إذا فرضنا جسماً ، إلى قوله « ذلك الشخص المعين » إشارة إلى المقدمة الأولى ، وقوله « فلو كان جسم فلكي » إلى قوله « وجدها

افادته لانه متى امتنع أن يكون العاوى علة للمحوى امتنع وجو المحوى مع كونه معلولا للحاوى ، ثم صرح بهذا فى قوله : العاقل . و انما وجهناه كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله : و لذلك حكم . مع قوله : والعاقل . لا حاصل له . لانه يكفى فى الجواب أن يقال : النير الذى يفيد وجود المحوى هو الذى يبيد عدم الغلاء . والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للعاوى .

وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار . فيقال : اما أن يراد بالمعية التلازمة بين عدم الغلاء ووجود المحوى المعية فى نفس الامر ، او على تقدير علة العاوى . و الاول ممنوع . و الثانى مسلم ؛ لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع . ولا ارتياب فى ان الاختصار على هذا المنع كاف فى الجواب الا انه حقق القام ببيان كون المعية التلازمة انما هى على التقدير . وفيه نظر من وجبين :

الاول : أن ما ذكره فى ذلك البيان لا يدل على أن لوجود العاوى مدخلا فى استلزام وجود المحوى لعدم الغلاء ؛ بل على أن تصور عدم الغلاء يتوقف على تصور السطح العاوى ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الغلاء يتوقف على تصور العاوى و المطلوب هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب .

والاولى أن يقال : التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين : استلزام عدم الغلاء لوجود المحوى ، واستلزام وجود المحوى لعدم الغلاء . وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الغلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين . فيكون التلازم متوقفا على التقدير .

الثانى : ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق العاوى سواء كان علة أولا . فالسؤال اذا خصص بعال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقيق المعية فى نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب . فان قلت : اذا كانا معا على تقدير تحقق العاوى و المحوى ممكن امكن عدم الغلاء .

فنقول : امكن عدم الغلاء انما هو لو كان امكان المحوى مع وجوب العاوى . وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ، ووجوبه مع وجوبه .

والصواب فى الجواب : أن اتحاد التلازمين انما يجب هو فى مطلق الوجوب لا فى الوجوب بالذات . وقد سلف بيانه .

و اعلم : أن الاشكال القوى ههنا أن العاوى ليس علة لمطلق المحوى ؛ بل لمحوى معين و

الإمكان، متصلة هي أصل القياس، فإنّ القياس استثنائي وإتّما أوردنا ليها كلياً^(١) غير متخصص بهذا الموضوع تمهيداً لاياراده متخصصاً، وقصداً لمزيد الإيضاح. وهذا التالي هو المقدمة الثانية. وقوله: «أمّا الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها» بيان لذلك الحكم الكلي. وقوله: «ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً» استثناء للتالي على سبيل الإجمال وفيه إشارة ما إلى المقدمة الثالثة. ثمّ إنه عاود جعل التالي متخصصاً بهذا الموضوع بقوله: «فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى إمكان لأنّ تشخص العلة متقدّم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول». ثمّ عاد إلى بيان استثناء التالي مفصلاً فقال: «فلا يخلو إمّا يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه» أى مع وجوب الحاوي «أو غير واجب مع وجوبه. فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه» أيضاً لما بينناه في المقدمة الثالثة. لكنّه يجب أن يكون ممكناً معه. هذا خلف. وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته؛ بل بسبب. هذا خلف. فإنّ ليس شيء من السماويات علة للمحوى فيه.

وذكر الفاضل الشارح أنّ قوله «فإذا اعتبرنا تشخص المحوى» إلى قوله «على تشخص المعلول» تكرار لما قرره أولاً، والأولى حذفه لئلاّ يتشوش نظم الحجّة بسببه، والكلام ينتظم بحذفه وضمّ ما قبله إلى ما بعده.

المحوى المعين وإن استلزم عدم الخلاء إلا أن عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين. فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير أيضاً.

ولو قيل: وجب العاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء. فنقول: المحوى ملاء مخصوص فلا يلزم من عدم وجوب الملاء بخصوص عدم وجوب الخلاء. م (١) قوله «وإنّا أوردنا ليها كلياً» وهو قوله إذا عبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الإمكان. فهذا كلى. والتالي بالحققة أن حال المحوى مع العاوى الإمكان وهو جزئى. وإنّا ذكرنا التالي كلياً تمهيداً للجزئى، وبياناً له. ضرورة أنه إذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل إنسان حيوان فزيد حيوان.

فإن قلت: يجب أن يكون مراده بالمعلول المحوى، وبالعلة العاوى. لا كل المعلول والعلة وإلا لم ينتظم الكلام. فانه إذا قال: لو كان العاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته

وأقول : الاقتصار على ماقرره ^(١) أو لا غير كاف في هذا الموضع . لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجبا بعده . فالأقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا للمحويّ المعلول . فإنّ المحويّ مالم يتحدّد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلا ولا لعدمه اعتبار معه .

الامكان كان كلاما غير منظم . وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية . و الاتفاقية لادخل لها في القياس الاستثنائي .

ف نقول : والشارح أيضا يقول : المراد ذلك . إلا انه عبر عنه بالعبارة الكلية تمهيداً للجزئي . فكأنه قال ، لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان المحوي معلول حينئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوي مع الحاوي الامكان . وقوله استثناء التالي . مستلزم للاستثناء . فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزمي ذكر استثناءه جزئياً إلا انه مجمل . تفصيله : قوله : فلا يخلو . وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة . لان المعية التلازمة بين وجود المحوي وعدم الغلاء يشير الى اتفاقها في الوجوب . على أن تفصيله مصرح به .

والحاصل ان الشيخ أورد التالي كلياً وكفى به عن الجزمي ، ثم استثنى التالي جزئياً مجبلاً ، ثم صرح بالتالي جزئياً : ثم اورد تفصيل استثناءه . م

(١) قوله > وأقول : الاقتصار على ماقرره < لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علته الامكان . وهذا القدر من غير اعتبار كون علة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الغلاء فانه مالم يفرض سطح حاو لم يفرض الغلاء ولا عدمه . فلا يستلزم البعلول نفى الغلاء و بالعكس . وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الغلاء لامتنع استناد كل جسم الى علته . لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الغلاء وحاله مع علته الامكان . فيلزم امكان الغلاء لان امكان احد التلازمين يستلزم امكان الاخر . فالواجب أن يقيد العلة بكونه حاوياً محدداً لمكان المعلول .

فلئن قلت : اما أن يكون المراد بقوله : حال المعلول مع علته الامكان . أن حال المحوي مع الحاوي الامكان ، أو يكون المراد مطلق المعلول والعلة . فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة . والاتفاقية لا تنفي في القياس الاستثنائي ، و ان كان المراد المحوي والحاوي فاعادة هذا الكلام يكون تكراراً قطعاً .

ف نقول : لا شك ان المقصد الاصل هو المحوي و الحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية و هي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما أوهم ذلك ان مناط المعية التلازمة بين وجود المحوي وعدم الغلاء هو مطلق المعية و المعلولية . فصرح بتخصيص العلة تنبيهاً على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لامطلق المعية والمعلولية .

ثم لو قدر أنه أفاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء من الأجسام إلى علّة أصلا لأنه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلّة ممكنا . فإذن الواجب أن يقيّد العلّة بكونه جسمًا متشخصًا حاويا والمعلول بكونه محويًا ليستقيم البرهان فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلّة يقتضى ثبوتًا للخلاء الممتنع بذاته .

فلما تقرر هذا . فأقول : إن رام أحد نظم ما ورد في المتن فلا صوب أن يقدم قوله « فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي » إلى قوله « على تشخص المعلول » على قوله « ولكن وجود المحوى » وعدم الخلاء في الحاوي همامعا ، ثم يضمّ هذا إلى قوله : « فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبا ، إلى آخره . فإنّ بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدّمًا على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم التكرار . ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأنّ هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ . والله أعلم .

و أما اعتراض الفاضل الشارح ^(١) بأنّ الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرًا كالحكم بكون مامع المتقدم متقدّمًا ، والعقل الذى هو علّة المحوى إنّما يوجد مع الحاوي عندهم متقدّمه على المحوى بالذات يقتضى تقدّم الحاوي أيضًا عليه . ويعود المحذور .

ثم كان سائلا يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة فى القياس الاستثنائى هى القيدة بالحاوي لكنه قدم استثناء التالى عليها . فغلبا سوء ترتيب .

فأجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة أولا ثم يوردها مقيدة معينة ، ثم ذكر الاستثناء مجلا ، ثم مفصلا . فانتظم نظم الكلام انتظاما حسنا . وربما وقع ذلك التفسير من طغيان قلم الناسخ . م

(١) قوله « وأما اعتراض الفاضل الشارح » قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان مقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الغلاء وعدم الغلاء مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتأخر عن غيره ، وما مع الممع مع فوجود المحوى مع الحاوي . فيستحيل ان يتأخر عنه . ولان الحاوي لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الغلاء . و المتقدم على الممع متقدم فكان مقدما على عدم الغلاء . فيكون عدم الغلاء ممكنا .

ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح . وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر . واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ، ولم يترض فيه للقضية القائلة بان مامع المتأخر متأخر . ولا يحتاج فيه اليها اصلا . فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بعله وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام ، أو حرص على تغطية الامام . م

فغير متوجه لدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين :
فان أحدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما من
الآخر من حيث ذاتيهما .
والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر كما
مر في النمط الأول .

قوله :

﴿ وأما أن يكون المحوي علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعنى الحاوي
فغير مذهب إليه بوجه ولا يمكن ﴾

لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي أشار إلى القسم الثاني وهو
كون المحوى علة للحاوي ، وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم زهابه إلى القسم
الأول . وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة أو مشابهة بوجه مالحق
ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول لاستغنائها عنه واقتضائه إليها ، وكان الحاوي أشرف
من المحوي لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد منه ، وأقوى وأعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان إسناد العلية إلى الحاوي أشبه
بالحق من إسنادها إلى المحوي . ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهب إليه بوجه ليس
بممكن على ماسياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر .

والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ظناً منه بأن مجرد التلفظ
بالشرف خطابة . وليس كذلك لأنه لو عطل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابية
لكنه لم يعمل بذلك إلا كونه غير مذهب إليه بوجه .^(١) وأما كونه غير ممكن فمعمل
أيضاً بما سياتي . وللمبرهن أن يستعمل كل شيء في إثبات ما يناسبه على ما تبين في
صناعته .

(١) قوله « لكنه لم يعمل بذلك إلا كونه غير مذهب إليه بوجه » لا شك أن قوله : « ولا يمكن »
عطف على قوله : « فغير مذهب إليه بوجه » . فكما أن هذا يكون معللاً بالشرف وجب أن يكون ذلك
كذلك . م

﴿وهم وتنبه﴾

﴿ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السماوي غير جسم ^(١) فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد أو عن اثنين ولا محالة أن إمكان الخلا مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل للحاوي وجوداً عن علة قبل وجود المحوي . فاسمع واعلم : أن الحاوي إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوي إذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده إمكان حتى يتحدد بوجوده السطح . فلا يجب معه ما يملؤه إن كان معلولاً ؛ بل يجب بعده ، وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لأنه ليس هناك سبق زمني أصلاً وأما الذاتي فإِنما يكون للعلة لا للماليس بعلة ؛ بل مع العلة ؛ بل نقول : إن الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين﴾

تقرير الوهم أن يقال : لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ليست بجسم ؛ لكنك تجعل الحاوي معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدماً عليه سواء جمعت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة أو عن اثنين ، ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلا مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي .

(١) قوله «ولعلك تقول : هب أن علة الجسم الساوي غير جسم» تقريره : أنك تجعل الحاوي وعلة المحوي مستنديين إلى علة . فيكون الحاوي متقدماً على المحوي لأن ما مع المتقدم متقدم . وحينئذ يكون مع الحاوي إمكان المحوي . فيلزم إمكان الخلا كما لزم على تقدير كون الحاوي علة . اجاب : بأن الحاوي إذا كان علة للمحوي كان سابقاً على المحوي متحداً بوجوده السطح . فيكون للمحوي معه إمكان . فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلا . وهذه هي الطريقة التي أشرنا إليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للبعية بين عدم الخلا ووجود المحوي في الثبوت . أما إذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة المحوي لم يلزم أن يتقدم على المحوي لأن تقدم علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدماً عليه ؛ بل بالذات والعلية . وما معها وهو الحاوي ليس بعلة . فلا يلزم تقدمه عليه .

ونظراً لإمام في قوله : واما التقدم الذاتي فإِنما يكون للعلة لا لما ليس بعلة . لأن التقدم الذاتي ينقسم إلى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين . و إلى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على المفتاح . فمحصره التقدم الذاتي في العلية ليس بجيد .

وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله : « فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد أو عن اثنين ، إشكال لأن تفسير كلامه إن كان هكذا : سواء كان لزوم الحاوي والمحوي أو لزوم عليتهما عن واحد أو عن اثنين . قيل : ولو كان الحاوي والمحوي أو عليتهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلّة الحاوي قبل علّة المحوي فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدّم بوجه ما إنما يتوهم تقدّمه ههنا بأن يكون لعلّته تقدّم على علّة المحوي وحينئذ لا يكون العلّتان واحدة ولا عن واحد ، وإن فسر على ما فسرناه أولاً وهو أن يقال : سواء كان لزوم الحاوي وعلّة المحوي عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطابقاً للمتن ، وإن أضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خالياً عن تعسف ما .

وأقول : في حلّه : اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبارزها . فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلّة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها . فالحاوي لكونه صادراً بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوي . وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب وهي العقول . فإن قول الشيخ « سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد أو عن اثنين »

ثم يمكن أن يقال : هب أن ما مع العلة لا يجب أن يكون متقدماً بالعلية ولكن لم لا يجوز أن يكون متقدماً بالطبع ؟ فإذا كان الحاوي متقدماً بالطبع على المحوي عاد الالتزام ، ورده الشارح : بأن المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لأن كون الحاوي متقدماً على المحوي بالطبع غير متصور .

وفيه نظر : لأن المحوي إنما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجاً إليه أما لو فرض أنه متقدم عليه بالطبع كما إذا كان شرطاً . فالمحوي يكون محتاجاً إليه مستلزماً له . وحينئذ يعود السؤال . وعندى أن نظر الإمام ليس بوارد : لأنه بالتحقيق كلام على سند المنع . فإن جواب الشيخ ليس إلا أنا لا نسلم أن ما مع علة المحوي يجب أن يكون متقدماً و إنما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان . وليس كذلك ؛ بل بالذات . والتقدم الذاتي لعلّة المحوي إنما هو من جهة العلية . فلا يلزم أن يكون مالم يس بعلّة متقدماً بالذات ، وإن كان مع العلة فالقول بأنه لم لا يجوز أن يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعاً .

إن لم يكن مفسراً بشيء مما مرّ كان إشارة إلى المذهبين فإن تقدّم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين ،

وتقرير التنبيه لإزالة الوهم أن يقال : تقدّم الحاوي على المحوي المستلزم لإمكان الخلائق إنما يلزم عند كون الحاوي علّة و ذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحدّد مقعّرة الذي هو مكان المحوي ، وعدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدّد لكون المحوي معاولاً أمّا إذا لم يكن الحاوي علّة بل كان مع العلّة على الوجه المذكور لم يجب تقدّم فإنّ مامع المتقدم بامعية الاتفاقيّة لا يكون متقدّماً . اللهم إلا إذا كان التقدّم زمانياً أمّا الذاتي فإنّما يكون للعلّة لا لما يتفق أن يكون معها . والمراد من التقدّم الذاتي هيئتها هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لأنّ التقدّم بالطبع غير متصور هيئتها فإنّ المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الإضافة من غير انعكاس ، و المتأخّر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .

و اعتراض الفاضل الشارح بأنّ الحاوي وإن لم يكن علّة ؛ لكنّه إن فرض متقدّماً بالطبع عاد الإلزام . والشيخ لم ينف هذا الاحتمال . ساقط بذلك .

✽(وهم وتنبيه)✽

✽(أو لعلّك تزيد فتقول : إذا خرج على الأصول التي تقرّرت أنّه قد توجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع

وهذا السؤال أورد في فصل آخر بعبارة أخرى : وهي أن يقال : وجوب الحاوي مع وجوب علّة المعوى ، و امكان المعوى مع وجوب علّة الحاوي . فيكون امكان المعوى مع وجوب الحاوي . ويلزم المحذور المذكور .

والجواب : أن امكان المعوى انما يكون مع وجوب علته للمعية . وأما وجوب الحاوي فلما لم يكن علّة لم يلزم أن يكون معه امكان المعوى . وقوله وليس كل ما هو بد مع . فهو جواب سؤال لما قال المعوى انما هو ممكن بالقياس الى علته . ولا يلزم منه امكان الغلاء وانما يلزم لو كان للمعوى سبق على المعوى .

فكان سائلاً قال : وجود المعوى بدمعته ، وعلته مع وجود الحاوي ، وما هو بد مع بد . فيكون وجود المعوى بد وجود الحاوي فيلزم امكان الغلاء .

وجوابه ظاهر .

وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فإنه إذا
اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكناً . فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي
ممكناً . فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق وجوابه : ذلك بعينه . فإن
المحوي إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علته . وذلك القياس لا يفرض
فيه إمكان الخلا بوجه وإنما يفرضه تحدّد الحاوي في باطنه ، ثم تحدّد الحاوي لاسبق له
على المحوي . و ليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لأن القبلية والبعديّة إذا كانتا بحسب
العلة والمعلولة فيحتمل أن يكون علة ولا معلولة لم يجب قبلية ولا بعدية . ولما لم يجب
أن يكون مامع العلة علة لم يجب أن يكون مامع القبل بالعلة قبلاً ؛ اللهم إلا بالزمان)
أقول : هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي أن الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي
ليس مع وجوب أحدهما الذي هو علته واجباً . فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو
الحاوي أيضاً واجباً و حينئذ يعود المحذور .

والتبنيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح . وهو غني عن الشرح .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلك تقول : إن الحاوي والمحوي ^(١) جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما غير
واجبي الوجود . فخلو مكائيهما غير واجب الوجود . فاسمع أن هذين إذا أخذوا معا ممكنين
لم يكن هناك تحدّد لشيء ولا مكان إن لم يملأ كان خلا . إنما يعرض إذا كان محدداً
فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملأ أو غير محيط به فيكون خلا . ﴾

(١) قوله « ولعلك تقول أن الحاوي والمحوي » تحريره : أن الغلاء ليس بمنتج الوجود .
فإن الحاوي والمحموي ممكنان فيكون كونها في مكائيهما ممكناً فخلو مكائيهما غير واجب . وهو
المطلوب .

فيقال : لا نسلم أنه يلزم من إمكان عدمه إمكان الغلاء فانها إذا عد ما لم يكن خلاً أيضاً . لأنه
لامكان هناك حتى يكون باعتباره خلاً أو ملاء . فامكان الغلاء غير لازم من إمكان عدمها بل إنما
يلزم من وجوب الحاوي وإمكان المحوي معه .

أقول : هذا الفصل واضح ، وقد مرّ بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علّة للمحوي .

❖ (إشارة) ❖

❖ (وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوي ، أو نفسه التي تكون كصورته ، أو إلى جملته) ❖

أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علّة للمحوي قائم سواء جعلت العلّة صورة الحاوي ، أو نفسه التي تكون مبدءاً لصورته ، أو تكون هي كصورته ^(١) أو عين صورته ، أو جعلت العلّة جملة الحاوي . فإنّ استلزام إمكان الخلأ حاصل مع الجميع لأنّ العلّة مالم يتمّ وجودها لا تكون علّة . وأيّ هذه الأشياء يفرض علّة فإنّه لا يتمّ موجوداً إلّا مع الجميع :

❖ (تذنيب) ❖

❖ (قد استبان أنّه ليست الأجسام السماويّة عللاً بعضها لبعض . وأنّ إذا فُكّرَت مع نفسك علمت أنّ الأجسام إنّما تفعل بصورها ، والصورة القائمة بالأجسام و التي هي كماليّة لها إنّما تصدر عنها أفعالها بتوسّط ما فيه قوامها ، ولا توسّط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتّى يوجد بهما الجسم فإنّ الصور الجسميّة لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها بل لعلّها تكون معدّة لأجسام

(١) قوله « سواء جعلت العلّة صورة الحاوي أو نفسه التي يكون مبدءاً لصورته أو تكون هي كصورته » أي نفسه التي تكون كصورته . فإنك قد سمعت أنّ للفلك إرادة جزيّة . والمريد للجزئيات لابد أن يتصورها . والتصور للجزئيات يكون قابلاً للانقسام . لأنّ الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانياً . فوجب أن يكون للفلك قوة جسمانية يحلّ فيه صور الجزئيات . فتكون بمنزلة الغيال فينا ؛ إلا أن الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد أن يكون الفلك قابلاً لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كلّ جسم الفلك وهي النفس المنطبقة إما كصورته النويّة ، أو عين صورته النوعية لأنّ الدليل على أنّ للفلك صورة نويّة هي مبدء الإثارة المخنعة به ، ودلّ أيضاً على أنّ له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ، ولم يدلّ دليل على تفايرهما . فجاز أن يكون النفس المنطبقة غير الصورة النوعية ؛ بل كالصورة . وأن يكون عينها . وأما نفسه التي يكون مبدءاً لصورته فهي النفس المجردة وأما صورة الحاوي فهي صورته النوعية . م

آخر لصور ما يتحدّد عليها ، أو أعراض)❖

لما يمتنع كون كلّ حاو من السماويّات علّة لما يحويه ، وكان من المستبعد أن يكون المحوى علّة لحاويه ، وكان الحكم بأنّ الأجسام السماويّة ليست عللا بعضها لبعض ممّا يقبله الأذهان بسرعة . فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدّمة ؛ لكن لما كان أحد الحكمين الأوّلين غير برهانيّ ختم الباب بإيراد البرهان العامّ على امتناع كون جسم ماعلّة لجسم آخر . وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنيّ على مقدّمات : أحدها : أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته . لأنّه إنّما يكون موجوداً بالفعل بصورته ، ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل . فإنّ ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً ولا يمكن أن يفعل بمادّته لأنّه يكون بها موجوداً بالقوّة ، ولا يكون من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

والفاضل الشارح علّل امتناع كون المادّة فاعلة بأنّ المادّة قابلة و الشئ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ثمّ ناقضة بأن قال : نصّ الشيخ في النمط السابع على أنّ علم البارئ بغيره صورة في ذاته . فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً .

أقول : أمّا تعليله المذكور فباطل لأنّ الشئ الواحد إنّما لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً لشئ واحد . فإنّ الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحلّ فيه المفعول ؛ بل يمكن . والواحد لا يكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً . و أمّا إذا اختلف المفعول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فإنّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها وهيها لو كانت مادّة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم ، وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالّة فيها . وهما متغايران فإنّ التعليل بذاك باطل .

وأما قوله : الشيخ نصّ على أنّ علمه تعالى بغيره صورة في ذاته . فإن كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول اعتبار كونه فاعلاً للأشياء^(١) غير اعتبار كونه عقلاً مجرّداً يصحّ

(١) قوله « كان للشيخ أن يقول : اعتبار كونه فاعلاً للأشياء » فيه نظر لأنّ تغاير الاعتبار أن كفى في صفة كون الشئ فاعلاً وقابلاً فلم لا يكفي فيما نحن فيه بصدده ؛ فإن من الجائز أن يكون المادّة فاعلة باعتبار أنها مصدر ، قابلة باعتبار صفة مقارنتها للشئ . م

أن يقارنه صور المعقولات ، وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً ، فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور ، وبالاعتبار الثاني قابلها . على أن الحق في ذلك ما سندكره في موضعه .

المقدمة الثانية : أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع . وذلك لأن الصور صنفان ^(١) : صور تقوم بمواد الأجسام كالصورة الجسمية و النوعية . وهي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع . ولذلك فإن النار لا تسخن أي شيء اتفق ؛ بل ما كان ملاقياً لجرمها أو كان من جسمها بحال ووضع معين ، والشمس لا تضيئ كل شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها . وصور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأشياء المفارقة بذواتها دون أفعالها ؛ لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه ؛ لكأن مقارفة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم . وحينئذ لم يكن نفساً لذلك الجسم . هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع . هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أو لا علة لجزئيه أعني مادته وصورته . وهذا قد تقرر فيما مضى .

(١) قوله « وذلك لان الصورة صنفان » صور الاجسام صنفان : صورة حالة فيها ، وصورة غير حالة فيها ؛ بل هي صور كمالية لها . اما الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة ، بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي يقوم بالجسم فيكون فعلها بشاكة الوضع . والوضع ههنا بمعنى العقولة : اى يتوقف فعلها في غير هاعلى أن يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من ماسة ، او مجاورة ، او مقابلة ، او غير ذلك . ولما كانت هذه المقدمة بدئية نبه عليها باستقرار الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في الشرق لا تؤثر في الماء الذي في الغرب ؛ بل فيما يجاوره ، وكذا الشمس لا تضيئ كل شيء بل ما يقابلها . و اما الصور الكمالية فلما لم تحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها أيضا إليه كانت عقلا لانفسا . فيكون فعلها أيضا بمشاركة الوضع .

وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول : قوله «الأجسام إنما تفعل بصورها» إشارة إلى المقدمة الأولى . وقوله « والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها ، يعنى النفوس » إنما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ، إشارة إلى المقدمة الثانية . وقوله «ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة» إشارة إلى المقدمة الثالثة ، وقوله «حتى يوجد هـما أو لا فيوجد بهما الجسم» إشارة إلى المقدمة الرابعة ، وقوله «فإن الصور الجسمية لا تكون أسبا بالهولييات الأجسام ولا لصورها» نتيجة . وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها . ويتم البرهان . وقوله « بل لعلها تكون معدة لأجسام آخر لصور ما يتحد عليها أو أعراض» إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر . و ذلك بأن يجعل موادها معدة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ماء يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة . أو يجعلها معدة لقبول أعراض . فإن بعض الأعراض أيضا يفيض على الأجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها . ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه عللة لها . و ذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخين ، وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها . وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

※(هداية و تحصيل)※

※(فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود

و اما المقدمة الثالثة : فهي ان صورة الجسم لا يفعل فيها لا وضع له بالقياس إلى جسمها و الا لم يكن فعلها بحسب الوضع . ضرورة انه إذا لم يكن بغير وضع بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله : «ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم . أى يستحيل أن يكون الجسم متوسطا بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو مالا وضع له .

و أما المقدمة الرابعة : فهي ان عللة الجسم عللة لجزيه .

لا يقال : لانسلم أن يكون عللة لجزيه ؛ بل يجب أن يكون عللة للصورة فقط كما مرفى النمط الرابع .

لاناقول : ثبت في النمط الاول أن الصورة عللة للهولي . فيكون عللة للصورة عللة لهما جميعا . على أن عللة أحدهما كافية في الاستدلال .

و بعد تقرير المقدمات نقول : الجسم لا يصدر عن الجسم و الا لكان عللة لجزيه : الهولي و الصورة . لكن ليس لشيء منها وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه إلى بعض ،

إلا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة ، وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة ، وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدء الاثنين معا إلا بتوسط أحدهما ، ولا مبدءاً للجسم إلا بتوسط فيجب إذن أن يكون المملول الأول منه جوهرأ من هذه الجواهر العقلية واحداً ، وأن يكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات بتوسط العقلیات)

قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة . وقد ثبت فيما مرّ أن واجب الوجود واحد ، وأن وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الأجناس أو الأنواع . فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للأول . فهذه فائدة لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات ، ومهد لذلك أصولاً . فذكر أنه قد ثبت من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية ، ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدءاً إلا لواحد و امتناع كون ذلك الواحد جسماً أو جسمانياً أو نفساً أحكام ثلاثة : (١) أحدها :

و بسبب نسبة اجزائه إلى غيره . ولا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم . و شيء من الهيولى والصورة ليس بجسم . و مالا وضع له لا يصدر عن الجسم . فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم . و هو المطلوب .

فان قلت : الجسم لما جاز أن يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز أن يوجد فيها بحسب الوضع السابق ،

نقول : تبين أن لابد من الوضع حال الفعل . فالوضع السابق لا يفيد . و اعلم أن هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز أن يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم ، ولا النفس ، ولا الواجب . فتبين أن يكون علة العقل . فاذن ثبت أن كل جسم لا يكون علة الا العقل . وهذا هو تمام طريقة الرابعة في اثبات العقول . م

(١) قوله « أحكام ثلاثة » هذه الاحكام منظور فيها :

أما في الاول ، فلما قيل : من أن المملول الاول هو الروح الاعظم لا العقل .

و أما في الثاني : فلجواز صدور العقل الثاني من الاول ، و الثالث من الثاني و هكذا .

أن المعلوم الأول واحد من هذه الجواهر ، و الثاني : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد ، والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر . ولأجل هذه الفوائد وسم الفصل أيضا بالتحصيل .

﴿زيادة تحصيل﴾

﴿وليس يجوز^(١) أن يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لأن لكل جسم سماوي مبدءاً عقلياً إذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب أن تكون الأجرام السماوية بتبديء في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في الاستفادة الوجود مع نزول السماويات﴾

هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على مامر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدء الأول مع صدور السماويات وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها . وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علّة . لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول . فإن العقول نازلة في الاستفادة الوجود معها إلى عقل الفلك الأخير .

واعلم أن الشيخ لم يجزم بكون العقل الأول علّة للفلك الأول ، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير ، ولا بوجوب تواليها في علّة الأفلاك المتوالية ، ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد ؛ بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك ، وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك . فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية .

وأما في الثالث : فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية . والجواب عن الأول : أن الثابت بالدليل أن المعلوم الأول ليس عرضاً ولا جسماً ولا جسمانياً ولا نفساً . ثم ما شئت فسمه . فلا تشاح في الاسماء . وعن الآخرين : أن بناء مثل هذه الأحكام ليس على اليقين والجزم ؛ بل على الظن والانساب . والكل محتمل . على أن كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين . والسؤال لا يردان إلا على كلام الشارح . م

(١) قوله « و ليس يجوز » معنى كلام الشيخ : أن لا يجوز أن يستمر سلسلة العقول و يتبدى بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الأخير فلك ، و من ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا

و يظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مالم يجزم هو به سخيـف .

(زيادة تحصيل)

(فمن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي)
أراد أن يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدء الأول فبدء بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معاً . وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معاً عن جوهر واحد عقلي ؛ ولكن القول بصور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد في بادي الرأي ؛ بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يقتضى إذا فهم على الإطلاق الذي يقتضيه مجرّد هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدء الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد واحداً آخر و هلم جرا حتى لا يمكن أن يوجد شيئين ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علّة للآخر إمّا على الولاء أو بتوسط الغير من العلل . وهذا ظاهر الفساد . فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلّق بعضها ببعض معلوم بالظاهر ؛ لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة أمّا إذا تكثرت جهاته و اعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة . ولذلك حكم بصور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة

إلى آخره فلاك . لما تبين أن الفلك متنع أن يكون عن الفلك ، و انه لا بد لكل فلك من مبدء عقلي . فالواجب إذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات . فيتنازل حتى يصدر عن العقل فلك ، و عن عقل آخر فلك آخر إلى آخر الافلاك . و هذا الكلام لا يظهر الا بعد نبوت أمرين : ترتب العقول ، واستناد الافلاك إليها كل فلك عن عقل ؛ لكن يحتل أن يصدر عن المبدء الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد أو أزيد و يصدر عن آحادها الا فلاك ، أو يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة أو بتعدد جهاته جميع الا فلاك . و عند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة أن يكون عن عقل عقل و فلك . ولعل الشيخ لم يجزم بذلك . وقول الشارح : جزم بكونها مستمرة مع الا فلاك . لم ينطبق على ما قصد ؛ بل مبنى هذا الكلام أيضا على الانسب بحسب الظن . فانه لما

الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة إلى تلك الأعراس .
وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله :

﴿ ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين ﴾

وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدء الأول لأنه واحد من كل جهة متعال
عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر ، وغير ممتنع في معلولاته .
فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن يصدر عن معلولاته .
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره
بالإجمال .

وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول : إذا فرضنا مبدء أول وليكن (ا) وصدر عنه
شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلولاته . ثم إن من الجائز أن يصدر عن (ا)
بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) ، وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) . فيصير في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر . وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر

ثبت أن كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن ذلك العقل . ولما كان
الانصب ترتب العقول وقد وجب استناد الفلاك إليها فإن الانصب ترتبها مع تنازل الفلاك وان
امكن صدورهما عن العقول على وجوه مختلفة . فنقول : فيجب أن يكون الاجرام المساوية . لا يريد
به الوجوب في نفس الامر ؛ بل بحسب الظن .

وقال الامام مترضا لم لا يجوز أن يصدر في اول الامر عقول كثيرة ، ثم يكون عقل وفلك ثم
يبدء عقول اخر كثيرة ، ثم عقل آخر وفلك وهكذا . فلا يلزم أن يكون الفلاك متساوية
للعقول .

وهذا اعتراض على ما لم يزع الشيخ اصلا ؛ بل ربما صرح بخلاف ذلك . و اليه أشار بقوله :
و يظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح . الى قوله ؛ سغيف . وكذلك حكمه بان الجواهر
العقلي والجسم المساوي اول كثرة وجب صدورهما عن المبدء الاول لان وجوب صدور المساويات
مع استمرار صدور العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة .
لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ، ثم يترتب عقول ويصدر المساويات
مع استمرارها . فهو أيضا بناء على الانصب . م

إلى (١) شيء آخر صار في ثمانية المراتب ثلاثة أشياء ، ثم من الجائز أن يصدر عن (١) بتوسط (ج) وحده شيء ، و بتوسط (د) وحده ثان ، و بتوسط (ج د) ثالث ، و بتوسط (ب ج د) رابع ، و بتوسط (ب د) خامس ، و بتوسط (ب ج د) سادس ، و عن (ب) بتوسط (ج) سابع ، و بتوسط (د) ثامن ، و بتوسط (ج د) معاتاسع ، و عن (ج) وحده عاشر ، و عن (د) وحده حادى عشر ، و عن (ج د) معا ثانى عشر . و تكون هذه كلها في ثلاثة المراتب . ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى مافوقه شيء و اعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار مافي هذه المرتبة أضغافاً مضاعفة ، ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له . فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول : ^(١) إذا صدر عن المبدء الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة ، ومفهوم كونه صادرا عن الأول غير مفهوم كونه زاهوية . ما . فإذن ههنا أمران معقولان : أحدهما : الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود ، والثاني : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية . فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ، ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، وإذا قيست لوجودها بل بالنظر إلى المبدء الأول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع

(١) قوله « وإذا ثبت هذا فنقول » لما كان الذنب النسب إلى القوم أن الهوية ليست مجعولة بل المجمعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحققة ، و اما الهوية فتحققها فى الخارج بواسطة الوجود فهى مفعولة بالمرض و المفعول العقيقى هو الوجود فإذا صدر من المبدء شيء . فذلك الشيء له هوية أى هوية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على أن الهوية غير مجعولة وهو مفاير للهوية وإليه اشار بقوله : ومفهوم كونه صادرا عن المبدء الاول . الى آخر . فالوجود والهوية مفعولان أحدهما و هو الوجود بالذات ، والاخر بالمرض . وهذا الكلام من الشارح تصريح بان فى الخارج أمرين : هوية ووجود . وقد صرح فى النقط الرابع بغلانه . وقد حققناه . م

النظر إلى المبدء الأول . ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية و الوجود بالأمكن والوجوب ، و أيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائماً بذاته لزم أن يكون عاقلاً لذاته ، وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه أن يكون عاقلاً للأول فهذه ستة أشياء : وجود ، وهوية ، وإمكان ، و وجوب ، وتعقل للذات ، وتعقل للمبدء . واحد منها في أولى المراتب وهو الوجود . وثلاثة في ثانياتها وهي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأول ، والتعقل بالذات اللازم له لتجرده ، والتعقل للمبدء الذي استفاد من الأول . واثنان في ثالثها وهو الإمكان و الوجوب المتأخران عن الهوية . وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود ، وأما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود ^(١) ، و التعقلان في ثالثتها . واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً و التزاماً وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحداً . والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة ، والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل ، والوجوب والتعقل للمبدء يشتركان في أنهما حاله المستفاد من مبدئه . فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل . والأولى و الثانية تشتركان في أنهما حاله في ذاته ، و الثالثة تمتاز عنهما بأنه حاله بالقياس إلى مبدئه . وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى باقي شرح المتن ونقول : قوله « فمن الضرورة أن يكون

(١) قوله «أما باعتبار تقدمها عليه في ثانية المراتب مع الوجود» اعتبار التقدم بحسب التعقيل العقلي فقد تقدم ان الهوية في العقل متقدم على الوجود فالهوية حينئذ في اول المراتب ، و الوجود في المرتبة الثانية . وأما أن الامكان والوجوب معه في المرتبة الثانية فغير مستقيم لان الوجوب و الامكان يتوقفان على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهي في المرتبة الثالثة . وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب ، و بالاعتبار الاول في ثانياتها لاتوجيه له . و الانسب ان اعتبر في الوجود الخارجى : أن يجعل الوجود في المرتبة الاولى والهوية في المرتبة الثانية ، و الامكان و التعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود و الهوية في المرتبة الثالثة ، و الوجوب و التعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود و الهوية و الامر الخارجى في المرتبة الرابعة ، و يجعل أيضاً في المرتبة الثانية . ولا يعتبر الامر الخارجى و أن اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتيب بين الوجود و الهوية . فقط . م

جوهر عقليّ يلزم عنه جوهر عقليّ وجرم سماويّ ، يدلّ على أنّه لم يجزم بكون العقل الأوّل مصدراً للفلك الأوّل إذ لا سبيل إلى ذلك ؛ بل حكم بالاجمال بأنّ مصدر الفلك الأوّل جوهر عقليّ سواء كان هو الأوّل الجواهر أو غيره لكن إن كان الأوّل الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب إليه بعض المتقدمين فلا شبه أنّ مصدره لا يكون هو العقل الأوّل فإنّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ؛ بل هو عقل آخر بعد العقل الأوّل .

قوله :

﴿ ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكلّ شيء منها أنه بذاته إمكانيّ الوجود ، وبالأوّل واجب الوجود ، وأنّه يعقل ذاته ، ويعقل الأوّل ﴾
إشارة إلى أنّ إسناد الكثرة إلى العقل الذي هو المعلوم الأوّل لا يمكن إلّا من هذا الوجه . وإنّما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية و الوجود لأنّ المعلوم الأوّل عبارة عن مجموعهما معا والحيتيات اللازمة له هي الأربعة التي ذكرها لا غير .

قوله :

﴿ فيكون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده ، وبماله من حاله عنده مبدئه الشيء ﴾

إشارة إلى أمرين : أحدهما : ما يفيض من الأوّل على معلوله ، والثاني : ما يحصل للمعلوم بالنظر إلى الأوّل . وهما ما يعتبر عنهما بتعقل المبدئه وجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلوم بالقياس إلى مبدئه وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدئاً لعقل آخر .

قوله :

﴿ وبماله من ذاته مبدئاً لشيء آخر ﴾
إشارة إلى حاله في ذاته المشتعلة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدئاً للفلك .

قوله :

﴿ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوّم ما من مختلفات﴾
 إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته . وإنما
 أشار بلفظة هو إلى العقل الأوّل مع جميع كمالاته اللازمة له لا إلى ما يكون منه في أوّل
 مراتب المعلولات وحده فإنّ ذلك شيء واحد كما مرّ .

قوله :

﴿و كيف لا وله ماهية مكانية ووجود من غيره واجب﴾
 إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل . وإنما ذكرهما ههنا
 لكونهما مقوّمات لا لوازم ، ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف
 المذكور .

قوله :

﴿ثم يجب أن يكون الأمر الصوريّ منه مبدءاً للكائن الصوريّ والأمر الأشبه
 بالمادة مبدءاً للكائن المناسب للمادة﴾
 أي ينبغي أن تسند عليّته للعقل الذي تحته إلى حاله التي له بالقياس إلى مبدئه
 وعليّته للفلك الذي تحته إلى حاله التي له في ذاته . فإنّ ذاته بالمادة أشبه ، وكمالها الفاض
 عليه من مبدئه بالصورة أشبه ، والمعلول يشبه العلّة ويناسبها . ثمّ صرح عن ذلك بقوله :
 ﴿فيكون بما هو عاقل للأوّل الذي وجب به مبدءاً لجوهر عقليّ ، وبالأخر مبدءاً
 لجوهر جسمانيّ﴾

ثمّ أشار بقوله :

﴿و يجوز أن يكون للأخر تفصيل أيضاً إلى أمرين يصير بهما سبباً لصورة و مادة
 جسميتين﴾

إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعنى التي له من حيث كونه
 بالقوّة والتي له من حيث كونه بالفعل فأنّه بالأوّل صار مبدءاً لهيولى الفلك التي يكون

الفلك بها فلها بانقوة ، و بالثاني صار مبدءاً لصورته التي يكون الفلك بها فلها بالفعل . و لأجل كون الماهية و الإمكان عديمين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عديمة بانفرادها وجودية بالصورة ، و لأجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنهما من وجه كما مرّ في النمط الأوّل ، و لأجل كون الوجود أقرب إلى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدّم العلّية على المادة . فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أطينا القول فيه لأنّ أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكيمية قد تحيروا في هذه المسألة ، وأقنعوا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء و التشنيع عليهم ، وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة و المتوسطة إلى العالية ، والواجب أن ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل ^(١) و يجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته تعالى . و هذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية فإنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله ، وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق . فإنّ تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية ، وإلى الشروط و غير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه و بنوا مسائلهم عليه .

و الفاضل الشارح ممّن نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن و الركاكة للسبب المذكور ؛ وقد ذكر في الشرح أنّ الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لأنّ كلامه مشعر تارة بأنّه إنّما يصدر عقل وفلك عن العقل الأوّل لما فيه من الإمكان و الوجود ، و تارة بأنّه يعقل نفسه و يعقل غيره . ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل ^(٢) فإنّ المجمعة

(١) قوله « والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول » هذا لا بدله من دليل . على أن الشارح ساعد عليه و نقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى . فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه ، وان اراد به أهم سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لاينا في نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة و نسبتها الى العالية فلم يحصل الغلاص من تشنيع ابي البركات . و لعل هناك سرا لم يرد التصريح به . م

(٢) قوله « من الواجب عليه ان يفصل » أى يبين أن مصدر المبدءين هو الامكان والوجود .

غير لائقة بهذا الموضع .

أقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إلى كالشفا، والنجاة، والمبدء والمعاد، والمباحثات، والإشارات، وغيرها من رسائله بل جعل عقله للأول الموجب لوجوده مبدءاً لعقل آخر . ولعلّه ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك . وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلي ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مرّ . وأما المجمعة التي ذكرها إن كانت فهي لا تدلّ في هذا الموضع على قصور ؛ بل لعمري قد كفى للشيخ بمجمعة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً .

ثم إنّه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها

أو عقل نفسه وعقل غيره . وقوله : فضلاً وشرفاً . متعلق بقوله كفى للشيخ . ثم ذكر أن الإمكان والوجوب والوجود وغيرها من التمثلين لا يصلح للعلية .

أما أولاً : فلأن الإمكان والوجود عديميان والمعلوم يستحيل أن يكون علة للوجود .

وأما ثانياً : فلأن الإمكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما أن للوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الإمكان علة للشيء كان كل إمكان يصلح أن يكون علة فإذا كان إمكان العقل الأول علة للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته فلا يكون ممكناً وكذلك في الوجود والوجوب .

و أما ثالثاً : فلأن العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين . فاستحال أن يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف الأمور المتساوية في اللوازم . واليه أشار بقوله : وما يجري مجراه .

وأما رابعاً : فلأن علم الشيء بنفسه وبغيره زايد على ذاته فقلته أن كان هو المبدء الأول فقد صدر عنه شئان ، وأن كان هو العقل الأول كان فاعلاً قابلاً ، وأن كان غيره فهو معلوله .

وأجاب الشارح عن الأول بأننا لم نقل : الإمكان والوجوب علتان بل من شرايط العلة والعدمي صالح لذلك ، وعن الثاني بسان اشتراك إمكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود . والجواب الأول أيضاً وارد ههنا فإن تساوى الآثار إنما يلزم لو كان العلة الإمكان وليس هو كذلك بل المبدء العقل الأول بشرطه .

والجواب عن الأخيرين : أن علم الشيء بنفسه ليس بزايد كما مر وعلمه بغيره من المبدء الأول

لاتصلح للعلة في هذا الموضع ، وكرر ما ذكره مراراً من كونها أموراً عدمية أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجرى مجراه .

والجواب بعد ما مر من الكلام عليه : أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ليست عللاً مستقلة بأنفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العللة الموجودة بها . و العدميات تصلح لذلك بالاتفاق . وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنّه ؛ بل هي مما تقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك كما مر في الوجود . ثم قال : المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً^(١) من مختلفات وإلا لكان الأول عللة لها .

والجواب : أن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها ويطرح على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه . فعلى الأول يصح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات ، وعلى التقدير الثاني لا يصح . فلا مناقضة بينهما . والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فإنه قال بهذه العبارة : ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخله في مبدء قوامها ؛ بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال ، أو صفة ، أو معلول ويكون ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته . فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العللة لا مكان وجود

(١) قوله « ثم قال المعلول الاول لا يجوز أن يكون متقوماً » هذا اعتراض على قول الشيخ : ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون متقوماً من مختلفات .

وتقريره : ان المعلول الاول لو كان متقوماً من مختلفات فاما أن يكون المبدء الاول حلة لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد ، أو يكون حلة لبعض أجزائه . فحالة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدء الاول لا يكون الا بسيطاً و فرضناه مركباً هذا خلف . وان كانت شيئاً خارجاً فهو من معلولات المعلول الاول . فيستحيل أن يكون حلة لبعض أجزائه . والجواب ظاهراً . م

الكثرة معا عن المعلومات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات . وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته لأن ذلك يقتضى كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل .
أقول : وهذا خبط وقع منه لاشتباه الأجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الأجزاء في العقل .

ثم قال بعد كلام طويل : ولوقننا بمثل هذه الكثرة ^(١) في أن يكون مصدراً للمعلومات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب و الإضافات الكثيرة .

والجواب : أن السلوب و الإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدءاً لثبوت الغير كان دوراً .

ثم قال : والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصورة مبدءاً للكائن الصوري ، والأشبه بالمادة مبدءاً للكائن المناسب للمادة دليلاً . والذي عول عليه في سائر كتبه أن الأشرف يتبع الأشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء : وإذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه مخلوط . فليث شري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه المباحث العلمية .

أقول : إذا استند مسببان أحدهما أتم وجوداً من الآخر إلى سببين كذلك ، وكان المسبب الأتم أتم وجوداً من السبب الأنقص وجب استناده إلى السبب الأتم لأن المعلول

(١) قوله «لوقننا بمثل هذه الكثرة» توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل إن كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدء الاول اكثر من الواحد ، و ان كانت اختيارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدء الاول لكثرة ماله من السلوب و الإضافات فليكن في صدور الكثرة عنه .

اجاب بان السلوب و الإضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا و الاضافة منسوباً . فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور

وهذا كلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب و الاضافة يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته في الخارج ، و ثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب و الاضافة . فمن أين يلزم الدور .

لا يمكن أن يكون أتمّ وجوداً من علّته . وهذا موضع علميّ وله نظائر كثيرة لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضوع : والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، ثمّ حكم لأجل ذلك بأنّ الجوهر المفارق العقليّ البريء عن الإمكان لا يتبع حال علّته في ذاتها أعنى الطبيعة العدمية الإمكانية ؛ بل يتبع حال علّته بالقياس إلى مبدئها أعنى الطبيعة الوجودية الوجودية ، وأنّ الجوهر المادّي يتبع الحال المناسبة لها . على أنه ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد إلى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضاً بذلك . و كيف وهو معترف بالعجز عن إدراك ماهو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره مراراً في كتابه ؛ بل إنّما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الأولوية فقط . وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحلّ بما مرّ .

﴿ وهم و تنبيه ﴾

﴿ وليس إذا قلنا : إنّ الاختلاف لا يكون إلّا عن اختلاف يجب أن يصحّ عكسه حتّى يكون الاختلاف الذي في ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية . فإنّك تعلم أنّ الموجب لا ينعكس كليّاً ﴾

تقرير الوهم : أن يقال : إذا كانت الحثيثات المذكورة الموجودة في العقل سبباً

وربما يوجه الجواب بان تمدد السلوب و الإضافات و الاعتبارات اما في الخارج وهو محال لعدمها في الخارج ، و اما في العلم فاما ان يتمد في علم الله تعالى أو في علم الغير لكن تعدد السلوب و الإضافات في علم الله تعالى يقتضى تكثراً في ذاته وهو محال على قاعدة القوم . فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توفى ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور . وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب و الإضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الامر على عدم المانع نفسه . على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل .

واعلم أن غرضهم ليس ان تكثر الوجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك ؛ بل المراد أن هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أخرى لا نعلمها . الا أن هذا الوجه لو تحقق في الواقع لاستلزم الكثرة و هذه اللازمة لا يتوقف تحققها على

وجود الملزوم ٢٠

لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل ، وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فإن يجب أن يكون تحت [كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساد : بأن يقال : إنا إذا قلنا : إن كل عقل وفلك يصدران معان عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة . ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا . فإن الموجب لا ينعكس كلياً . والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع حتى تكون متفقة المقتضيات .

﴿ تذكير ﴾

﴿ فالأول يبدع جوهرًا عقلياً هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرًا عقلياً وجرمًا سماويًا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي ﴾

أقول : لما كان الإبداع إيجاد شيء بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك ، وكان العقل الأول هو الذي أوجده الأول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة ^(١) هو ذلك العقل فقط .

واعلم أن قول الشيخ « بتوسطه جوهرًا عقلياً وجرمًا سماويًا » ليس حكمًا بأن المتوسط بين الأول تعالى وبين أول الأجرام السماوية ليس إلا عقلًا واحدًا على سبيل الوجوب بل على سبيل الإمكان والاحتمال كما مر . إذ لادليل على ذلك .

وادعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ : إن صدر العقل الثاني عن المبدء الأول بتوسط العقل الأول . كلام مجازي لأن المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدء الأول بتوسط بل هو العقل الأول فقط ، ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ^(٢) بل قد كذب به تخصيص الشيخ العقل الأول بأنه المبدع بالحقيقة لأن الإبداع الحقيقي على ما

(١) قوله « كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط » لأن الإبداع هو الإيجاد بلا توسط شيء . وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الإبداع في النمط الخامس بإيجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلمل له معنيين أحسن وهو الإبداع الحقيقي ، واعم وهو المذكور في النمط الخامس . م

(٢) قوله « ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة » هذا كلام الشارح . يعنى نقل عن الشيخ أن المؤثر في

أقرّ به هذا الفاضل مفسّر بالإيجاد من غير توسط . فإنّ لو كان موجدا لعقل الثاني هو العقل الأوّل لكن العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة ، و كذلك سائر المعلومات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة . وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأوّل بهذه الصفة وجه .

هنالك يتبيّن أنّ ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء . و باقى الفصل ظاهر . وإنّما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك والغرض منه إعادة تصوّر الجميع معاً .

(إشارة^(١))

(فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير . ولا يمتنع أن تكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك في استقرار لزومها مالم تقترن بها الصورة)

العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية . وليس كذلك . فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى . ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا أيضا بالحقيقة . وقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا توسط ، والثاني بتوسطه .

وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدء الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة . م

(١) قوله « إشارة » لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع فى ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد فالاجسام الموجودة فى هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها و استحال أن يكون الثابت وهو العقل علة تامة للتغير لا متنازع التخلف فلا بد أن يكون فى العلة التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام الساوية فقد علم أن لها دخلا فى ايجادها لكن لا تجوز أن يكون عللا موحدة لها فان الجسم لا يوجد الجسم . فتمين أن يكون عللا معدة بمعنى أنها بحر كاتها تحدث فى هيولى عالم الكون و الفساد استمدادات مختلفة هى شرايط لفيضان الصور عليها : فقله : قابلة لجميع أنواع التغير . أى يقبل توارد جميع أنواع الصور . وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام فى تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك

يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون و الفساد عن مبادئها . و بدء بالهيولى
المشتركة للعناصر الأربعة فأسندها إلى العقل الأخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم
سماوى ، و إليه تنتهى العقول ، و يعرف بالفعل .

فنقول : لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغير و الحركة
بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا ؛ بل وجب أن
يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير و الحركة لكن ليس هناك شيء
يشتمل على التغير و الحركة إلا الأجرام السماوية . فإذن وجب أن يكون للأجرام
السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام ، ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة من
هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير و الحركة في حده وجب
أن يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية ، و أن
يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية والأجرام السماوية
تشارك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون
لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدء تهبطها
للصور المختلفة . ولا يمكن أن يكون ذلك كافيا في إيجاد المادة أما أولا فلأن الأجسام
و تواجها لا يمكن أن تكون عللا لمواد أجسام أخر كما مر ، و أما ثانيا فلأن الأمور

فانها لا تكون ولا تفسد . و اما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد أيضا على الافلاك
كالعركات و الاوضاع وغيرها . ولهذا قال : و كان كل منها قابلا للتغير و الحركة في حده .
أى حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة و حصلت
صورة أخرى كان لها حقيقة أخرى و اما الصورة فتغيرها هو زوال صورة و حدوث أخرى . و لما
كان للافلاك احوال مختلفة و احوال مشتركة فمن حيث اشتراكها فى الطبيعة الخامسة يحصل
الهيولى من العقل الفعال ، ومن حيث اختلافها فى الاحوال يحصل صور العناصر .
لا يقال : لا دخل للأجرام السماوية فى هيولى الكون و الفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد
العقل .

لانا نقول : قد تبين أن وجود الهيولى موقوف على الصورة . ولما كان للأجرام السماوية مدخل
فى أحداث الصور كان لها دخل فى الهيولى على سبيل إيجادها بل فى إعدادها للصور حتى يدوم
ويبقى . م .

الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها إلى أمر واحد كما مرّ في النمط الأوّل في كون الصورة علّة . فإنّ العقل المذکور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماويّة مادّة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أنّ في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ : ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماويّة ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل ، و الطبيعة المتّفقة الفلكيّة في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور . كما مرّ بيانه في النمط الأوّل .

فإن قيل : إنكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علّة لمادّة جسم آخر و هيئنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانيّة جزءاً من علّة مادّة جسم آخر .

أجبنا بأنّ الطبيعة الجسمانيّة ليست شريكه في إفاضة أصل وجود المادة ؛ بل هي معيّنة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيّر والحركة في حدّه كما مرّ .
قوله :

﴿وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة﴾

لما فرغ عن ذكر كيفيّة صدور المادة العنصريّة عن مبدئها اشتغل بذكر الصور ، وبيّن أنّها تصدر أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويّات وحرركاتها . وذلك بأن يكون إذا خصّص المادة تأثير من التأثيرات السماويّة بلا واسطة جسم عنصريّ ، أو بواسطة منه . فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصّة وارتسمت في تلك المادة . فإنّ هناك تخصّصات مختلفة . ومخصّصات المادة معدّاتها والمعدّ هو الذي يحدث عنه في المستعدّ أمر ما يصير مناسبته لذلك الأمر بشيء بعينه أولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور . ولو كانت المادة على التهيؤ الأوّل العامّ

لتشابهت نسبتها إلى الصور إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها . وذلك الاختلاف أيضا ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة . فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة إلا لأمر آخر يرجع إليها وهو الاستعداد . فإذن لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة . ومثاله الماء إذا أُفْرِط تسخينه فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية . فهذا هو الاستعداد . فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها ، وتزول الصورة المائية منها . وهذا هو الاستحقاق .
قوله :

﴿ولا مبدء لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط ، و بأحوال يدقّ عن إدراك الأوهام تفصيلها وإن فطنت بجملتها . وهناك توجد صور العناصر﴾

يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة . فذكر أن مبدء ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط إلى أن يفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور . وهذا سبب إجمالي . وأما التفصيل فقد دقّ عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء : أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا : لأنّ الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه . فيلزم من محالته له التسخن حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتى يصير أرضاً ، وما يلي النار منه يكون حارّاً ولكنه أقلّ حرّاً من النار ، وما يلي الأرض يكون كشيء ولكنه أقلّ تكثفاً من الأرض . وقلة الحرّ وقلة التكثّف يوجبان الترطب فإنّ اليبوسة إما من الحرّ وإما من البرد لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد ، والذي يلي النار هو أحرّ . فهذا سبب كون العناصر .

ثم قال الشيخ إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ^(١) لأنّه يقتضى أن يكون الوجود

(١) قوله « أن ذلك ليس بسديد عند التفتيش » فيه نظر لجواز أن يكون لذلك الجسم صورة أخرى نوعية ، ثم يزول تلك الصورة بواسطة أعداد الحركات السماوية ، ويحصل هذه الصور الأربع

أو لا لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المفقومة غير الجسمية . وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا . والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط مالم يقترن به صورة أخرى فإن الأبعاد يتبع في وجودها صوراً أخرى لسبق الأبعاد . وإن شئت فتأمل حال التخلخل^(١) من الحرارة ، والنكاث من البرودة ؛ بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تمت طبيعته لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها . فإن الحار يستحفظ حيث الحركة ، والبارد يستحفظ حيث السكون .

قال : والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام ، وإما عن عدة منحصرة في أربع جهل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط . فإذا استعدت نالت الصور من واهبها . أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا .

قوله :

✽ (ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدّها . وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية و الناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) ✽

أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركبات . فذكر أنها إنما تجب بشيئين : أحدهما : نسب العناصر من السماويات ، والثاني : أمور منبعثة عن السماويات . أما النسب فكما إذا الشمس موضع من الأرض المقتضية لإضاءة ذلك الموضع ، وتوسط الضوء لتسخينها ، وتوسط السخونة لخلخلة الجسم المتسخن أو إصعاده ، وبسبب التخلخل أو الصعود لإخراجه من موضعه الطبيعي ، وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه

لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال مناف له . م

(٩) قوله « فتأمل حال التخلخل » فان التخلخل هو ازدياد البعد والقدر انما يكون بمد الحرارة . والحرارة بمد الصور النوعية . فهي سابقة على المقادير والابعاد .

بغيره . وأما الأمور المنبعثة من السماويات فكاليهيات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي تصدر الأفعال عنها . فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها . وإذا صارت فعالة صارت محرّكة لهذه الأجسام مازجة بعضها ببعض كما نشاهد من القوى الغازية . فصارت عللا للامتزاجات .

واعلم أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور و النفوس أنفسها لأنها ليست منبعثة عن السماوية . وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق ؛ بل المراد تلك الهيات المذكورة التي تعدّ موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصّها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين [السبين خ] تحدث المزاجات المختلفة و يستعدّ بحسب قربها و بعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية و الناطقة فتفيض تلك الصور و النفوس عليها من العقل الفعال كما مرّ تقريره في النمط الثاني .

قوله :

﴿وعند الناطقة يقف ترتّب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية . وهذه الجملة و إن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإنّ تأمّلك ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان﴾

يشير إلى أنّ آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أولها جوهرًا عقليًا هو العقل الأوّل إلّا أنّ ذلك الجوهر لما كان إبداعيًا كان كاملاً

(١) قوله « والأمور النبعثة من الماديات » لما كانت الطبائع و الصور و النفوس يصدر عنها أفعالها في بعض الاوقات دون بعض . ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات . وهي الرادة من الامور النبعثة عن الساويات ويعمل بحسبها بين الاجسام ما زجّت كما ان القوى الغازية يعمل جوهر الفداء و الحركة وينتذه في خلل الاعضاء فيصير جزءاً منها بدلا لما يتحلل منها . م

غنيًا في أوّل إبداعه بريئاً من القوة والنقصان كلّ البراءة . وهذا الجوهر لما كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده . فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية و بما يليها من الأجسام التي تعدّها لقبول تلك الإفاضات . فلمّا انتهى إلى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط .

والفاضل الشارح أورد شكوكاً : منها : أن الاستعدادات المذكورة ^(١) إن كانت عديمة لم تكن أسباباً للترجيح ، وإن كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بأن السماويات صالحة للعلية . وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها دون العقل الفعّال ، وإن أبواعن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام . فلا كلام في أن إسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الجسمانية إليها ممكن و ذلك مما لا يذهبون إليه .

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص و غيره . فما استجمع تلك الشرائط أسندت إليه ، ومالم يستجمعها أسندت إلى غيره . و منها : أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه . وهذا يناقض قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

(١) قوله « منها أن الاستعدادات المذكورة » أي الاستعدادات إما أن يكون موجودة في الخارج أو معدومة فيه . والقسمان باطلان . فالقول بالاستعداد باطل . أما إذا كانت معدومة فلان البادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامه . فلا يكون لها رجحان وأولوية بالقياس إلى بعض الصور دون بعض ، وأما إذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات يقتضي القول بأن السماويات يصلح أن يكون عللاً للحوادث فجواز صدور الصور عنها . ولم يعتج استنادها إلى العقل . وإن امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللاً لصور الأجسام فلا أقل من إمكان استناد جميع الكيفيات والأعراض إليها ؛ لكن القوم ينكرون ذلك و يستندون إلى الصور النوعية للأجسام .

والجواب : أن القوى الفلكية جسمية لا تؤثر إلا بوضع مخصص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس لا تؤثر إلا فيما يحاذيها ، ولا يحصل منها الاضواء وبواسطته سفونة فلا يلزم إمكان صدور جميع الأعراض عن السماويات . م

فإن جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلاً أسندوا تلك الصور إلى المبدء الأول وعلّلوا الاختلاف بالقوابل . وهذا الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه إلى الشهرستاني ، ثم أُورد عنه جواباً نسبته إلى بعض الناس . وهو : أن الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدّد الآلات كالنفس الناطقة ، أو عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال . أمّا الأول فلما لم يجز أن يفعل بتوسّط الآلة ولا المادة لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه .

أقول : هذا الجواب ليس بمرضى على أصولهم إذ لا فرق عندهم بين المبدء الأول وبين العقول المجردة في نفى الفعل بتوسّط الآلة والمادة عنهما ؛ بل إنّما يجوزونه في النفوس فقط . ^(١) والجواب الصحيح أن يقال : صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنّما يكون بحسب حيثيّات غير منحصرة فيه . ^(٢) واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثّرة ؛ بل إنّما هو سبب لتعيين كلّ فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكلّ مادة ، وتخصيص كلّ مادة دون غيره . فإنّ فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيّات غير منحصرة . والأول تعالى عن ذلك . فإنّ هو جوهر من العقليّات متأخّر الوجود عمّا يقرب من المبدء الأول بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيّات .

(١) قوله « إنّما يجوزونه في النفوس فقط » هذا ممنوع فإنّ العقول لا يتوقف جميع أفعالها

على المادة بغلاف النفوس . فمن الجائز توقف بعض أفعال العقول على المادة واستمرارها . و أمّا

المبدء الاول فلا وسط بينه وبين أول معلولاته و الا لم يكن أول . م

(٢) قوله « صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة

فيه » إن أراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالافعال بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا

بالذات ، وإن أراد صدورهما عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه

ممنوع . فقد سبق ان واجب الوجود مبدء للكل وهو متعالى عن الحيثيات .

ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهرًا من العقليات متأخر الوجود .

فان كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز أن يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور

علبية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا : الاول لا صورة علبية فيه . وإنما الصورة العلبية في العقل

الفعال . والله تعالى أعلم بجلية الحال ، والحمد لله تعالى . م

ومنها : أن إسناد الحوادث إلى الأحوال السماوية الحادثة يقتضى إسناد تلك الأحوال إلى غيرها حتى تسلسل الأسباب دفعة ، أو يستند شيء إلى ما يسبقه بالزمان . وهما ممتنعان عندهم . وهذا الشك مكرر . وقد تقدم جوابه .

(النمط السابع في التجريد) (١)

أقول : يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجريدها عن الأبدان مع ما تقرر فيها من المعقولات ، وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة إياها ، وجوب تعقل الأول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الأول الأشرف من وجوه التعقل ، وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل ، وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير ، وما يتصل بذلك من المباحث . وإنما وسمه بالتجريد لتجريد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ تأمل كيف ابتداء الوجود من الأشرف حتى انتهى إلى الهوى ، ثم عاد من

(١) قوله « النمط السابع في التجريد » الصور المعدنية أول مراتب عود الاجسام البسيطة الفلكية والشمسية لأنها مركبة من الهوى والصورة فهما متقدمتان عليها ، ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فالو لها الممدن ذو صورة تحفظ مزاجه ، ثم مركب آخر ذو مزاج وصورة تحفظ الزاج ويتحرك في جميع الجهات اى النبو وهو النبات ، ثم مركب آخر له مزاج وصورة تتحرك في الجهات بالاودة وبلاحاساس وهو الحيوان ، ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان . وله مراتب الى العقل الستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب لتصير عقلا لكن لا فعلا للكمالات بل عقلا متفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعلا . ولهذا سى عقلا مستفاداً . وظاهر أن الشرف في مراتب البدو و مراتب العود على التكافؤ اى الاشرف في مراتب البدو بازاء الاخس في مراتب العود ، ثم ان الشرف في مراتب البدو يتناقص الى الهوى كما ان الغسة في مراتب العود تتناقص الى العقل الستفاد . و علم من هذا الكلام أن هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود . فلاتظن أن المعدن أقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفاً منه . م

الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرَف حتّى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) ✽
أقول : لمّا ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يبتدئ في هذا النمط
بالإشارة إلى مبدء الوجود ومعهده . فإنّ الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدء ابتداء منه ،
وذا معاد عاد إليه . ومراتب البدء بعد المبدء الأوّل هي مرتبة العقول من العقل الأوّل
إلى الأخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس
الفلك الأدنى ، وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى صور العناصر . وبعدها
مرتبة الهوليات من هول الفلك الأعلى إلى الهوليات المشتركة العنصرية . وبها ينتهي
مراتب البدء . ويكون بعدها مراتب العود أعنى التوجّه إلى الكمال بعد التوجّه منه . و
أولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة من الفلك الأعلى إلى الأرض ، وبعدها مرتبة الصور
الأولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها
مرتبة النفوس النباتية بأسرها ، وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها ، وبعدها
مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالاً انفعالياً كما كانت العقول في المرتبة
الأولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً . فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدء الذي ابتداء
منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه . وظاهر أنّ الشرف أعنى البراعة عن القوة
مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهوليات التي وجودها ليس
إلا كونها بالقوة . فهي في نهاية الخمسة ، وتحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة
وما فوقها .

قوله :

✽ (ولمّا كانت النفس الناطقة ^(١) التي هي موضوعه مالم للصور المعقولة غير منطبعة في

(١) قوله « ولما كانت النفس الناطقة » يريد أن يستدل على بقاء النفس بعد الموت .
وتقريره : أنه قد ثبت أن النفس الناطقة التي هي محال الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا
تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها ؛ بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد
البدن فسد مالا حاجة للنفس إليه في وجودها مع أن العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب

جسم تقوم به ؛ بل إنّما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت لا تضرّ جوهرها ؛ بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية)✽

لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن . فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها و كمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها ، وبأنّها غير متعلّقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك . وأشار بلفظة لما إلى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم ، وبقوله التي هي موضوعة للصّور المعقولة ، إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدلّ على امتناع انطباعها في الجسم ، وبقوله « بل إنّما هي ذات آلة بالجسم » ، إلى كَيْفِيَّة ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها

بقاؤها بعد فساد البدن .

وفيه نظر لان الجواهر العقلية الوجود للنفس ان كانت علة تامة لها لزم قدمها لقدمه ، وان كانت علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن فلم يتوقف بقاؤها على بقائه كالنفس ، و ان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن ليجاز أن يكون تعلقها شرطاً لبقائها . فاذا انتفى انتفت .

و الحاصل أن البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن و النفس ، ثم ينعدم البدن . فلا يخلو ما أن يكون للبدن دخل في وجود النفس أولا . فان لم يكن له مدخل في وجودها فلم لم يوجد النفس قبل البدن ، و ان كان له مدخل في وجودها فلم لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت ؟

واعلم أن ما ذكرنا من تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الإمام . وزاد الشارح في الاستدلال تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية أي الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة . وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس بقاؤها بعد الموت . و تجردها في ذاتها كاف في ذلك . وكذلك قوله : أشار بقوله ، التي هي موضوع ما للصّور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان احكام المذكورة ليس الاعدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الايما ، الى سبب هذا الحكم ، وكذا قوله : على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكورة الى الجسم . فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر . م

وكمالاتها المذكورة إليه ، ثم جعل قوله « فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها » تالياً لما وضعها بعد لفظة لما ، وأتم مقصوده بقوله « بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية » وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة . فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات النغدادي .

واعلم أن إسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا إلى الجسم ليس بمنافض لإسناده حفظ المزاج^(١) الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضا ولكن بالعرض . وذلك لأن فساد المزاج يقتضى لقطع العلاقة إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه . ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم . وعدم تطرق الفساد إلى الشيء مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظاً لذلك الشيء لكنّه حفظ بالعرض ، ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

﴿ تبصرة ﴾^(٢)

﴿ إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها كما علمت . لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال

(١) قوله « ليس بمنافض لإسناده حفظ المزاج » ذكر في النمط الثالث أن النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم فعقل المزاج إنما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم أيضاً حافظاً ولكن بالعرض ، وأيضاً فساد المزاج إنما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظاً للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح .

(٢) قوله « تبصرة » التبصرة جعل الشيء بصيرا كما إن التنبيه جعل النائم يقظانا وإنا عبر عن هذا الفصل بالتبصرة وإشارة إلى أن البعث المورّد فيه أوضح من الإبعث في حال التنبيهات لأن ما ينسب الغافل منه إلى المسمى يكون أوضح لا محالة مما ينسب الغافل عنه إلى النوم . وإنما كان هذا البعث أوضح من البعث التنبيهى لانه يبين حال ذاته وذلك أقرب وأوضح بالنسبة إليه من حال غيره .

قال الإمام : لما تبين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان تعقلها لمقولاتها لأن القابل للصور المقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلي وهما موجودان بعد فساد البدن . ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغيير أصلاً وجب حصول الإثر فوجب بقاء تلك الماقلة

البتة إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لاحالة لقوى الحس والحركة ؛ ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال. والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد . و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها . وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج . وأزيدك بياناً فأقول : إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه ، وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج إليه . فدلّ على أن له فعلاً بنفسه)

أقول : التبصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً ، والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظاً . ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعرض بأن البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات . لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه إنما تكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم . وأما كون هذا البحث أوضح من غيره فلا أنه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره . فقله : إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرها فقدان الآلات ، تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائده وهي أن فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعّال لا يضرها في بقائها في نفسها ، ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعّال . فإنّ الفاعل و القابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات لها

بعد الموت .

لكن ههنا سؤال وهو أن يقال : هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز أن يكون تعلق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل ؟
فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ أدلة على أن النفس في تعلقها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية .

وقال الشارح : قد سلف في الفصل المتقدم أن النفس باقية بعد خراب البدن . فلان كرر ذلك وزاد عليه أن كمالاتها الذاتية باقية أيضاً فان فقدان الآلات بعد حصول تلك الاتصال بالعقل الفعّال لا يضرها في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية . إما الاول فليبقا . هلتها ووجوب بقاء المعلول يبقاه

بل لغيرها ، وقوله «لأنها تعقل بذاتها كما علمت» إشارة إلى ما مرّ في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية . ثم إن المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة .

فذكر على ذلك أربع حجج : واحدة منها في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدّمها قوله «ولو عقلت بالثبات» و تاليها متصلة كليّة موجبة وهي قوله «لكن لا يعرض للآلة كلال إلا ويعرض للقوة كلال» و صورتها هكذا : لو كان تعقل النفس العلة ، وأما الثاني فلو جود الفاعل والقابل .

فكان ساعدا يقول هب أن الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز أن كانت الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات .
أجاب بأنها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث أنها تعقل بذاتها ، ثم زاد في الايضاح بإيراد أربع حجج .

وأقول : بناء على عدم مضرة فقد ان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفاعل يدل على أن المطلوب ليس الإبقاء . التعلقات ببقاء الفاعل والقابل فإن بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال بالعقل الفاعل وإنما المنوط به بقاء التعلقات . فالفصل الأول في بقاء النفس ، والثاني ليس إلا في بقاء عاقلتها كما ذكره الامام .

و اما خلط الشارح في كل من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صواب .
وفايدة هذا الاستشهاد جودة الفاعلية إما بحسب الثمرن ، أو بحسب التجربة ، أو بحسب القوة .
اما الثمرن فكما أن أحسن شيء مراتب متكررة حصل للحس هيئة تمرينية مدرك بسببها ذلك الجزمي ومعانيه سريرا ،

و أما التجربة فكما إذا كان شيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور و تكرار حس فكل جزمي هنا عرض عليه كان أجودا حساسا ، به .
و اما بحسب القوة فظاهر لأن القوة كلما تكون أقوى يكون فعلها أجود . فمراد الشيخ بالكلال هيئتنا الاخلال في قوة التعلل عند اختلال البعد لا الاختلال في الهيئات التعللية التمرينية و التجربة فانه لم يغفل في سن الانعطاط . فالاستهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك . فإن القوة الحسية يغفل في سن الانعطاط حيث لا يكون الشيخ أحد بصراً و سماعاً ، ولا اختلال للهيئات الحسية بالتمرن و التجربة . فمعنى الكلام أن تعقل النفس لو كان بالآلة لضعفت قدرة النفس على التعلل عند ضعف الآلة كما تضعف قوة الإحساس في سن الانعطاط حيث يضعف بصره و سمعه لضعف البنية . و ليس المراد أن تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها و تمرنها فإن الإحساس بالآلة و التجارب و التمرنات الحسية باقية . م

بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال . و ذلك واضح فإن اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه . وقوله : « كما يعرض لآحالة لقوى الحس والحركة » استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها . و فائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة ، وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه ، وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار . والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلأمنه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً ، ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين أغنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصرأ . والمراد ههنا الفرق بين الأمرين بهذا الوجه . فلذلك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرك . وقوله : « ولكن ليس يعرض هذا الكلال » استثناء لنقيض التالى وهو متصلة سالبة جزئية تقديره : ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال ؛ بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل إما تثبت ، وإما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط . و أيضاً كما يكون بعد توالى الأفكار المؤدية إلى العلوم فإن الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها . وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو أن تعقلها ليس بآلات بدنية . وههنا قد تمت الحجة ثم إن الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن أن يعرض ههنا ^(١) وهو أن يقال : لو كان

(١) قوله « اشتغل بنفى وهم يمكن أن يعرض ههنا » وهو أن الإنسان فى آخر سن الشيخوخة قد يعبر خرفاً فينقص عقله . قد اختلفت قوة التعلل باختلال الآلة فيكون التعلل بالآلة .
و الجواب : أنا قلنا : لو كان التعلل بالآلة لا يخلل باختلال الآلة . فاستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم و اتم استثنائهم عين التالى وهو لا ينتج أصلاً . ثم أن الإنسان فى آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه و ذلك لا يدل على أن لا تعقل له فى نفسه .
و اعلم أن الوهم لاشك أنه معارضة فى الدليل المذكور و لعل الشيخ قررها بأن تعقل النفس لو كان بالآلة لا يخلل قوة التعلل باختلال البدن لكن قوة التعلل يخلل فى آخر العمر فيكون التعلل بالآلة . وحيث أن يتوجه أن يجاب بان استثناء عين التالى لا ينتج ؛ لكن قوله : وليس إذا كان يعرض لها

عدم كلال الآلة دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالاً على أن تعقلها بالآلة . فذكر أن هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج .
ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً ، أمّا عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً .

قال الفاضل الشارح ^(١) معترضاً على ذلك : يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق إلى آخر الشيخوخة . و يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر . وحينئذ يكون النقصان الثاني مخالفاً للآخر الأول كما أن للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حداً ما لا تبقى تلك القوة بدونها

مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون له فعل بنفسها . يدل على أن تقرير الوهم أن يقال : لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانعطاف فاللازم مثله . وحينئذ لا يتوجه حله المذكور ؛ بل وجهه منع الملازمة بناء على أن اختلال فعل في صورة لا يدل على أن لا فعل له في نفسه .

و تقرير كلام الشارح هي هنا أن يقال : حاصل كلامكم أن التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة . فنحن نعارضه ونقول : التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة . ومن البين أنه لا يمكن جوابها لعدم استثناء عين التالي . فهو شرح لا يطابق المتن . م

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » اعتراضه إنا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزمه من كلال الآلة كلال في التعقل ، و إنما يلزم أن لو لم يكن ماهو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقياً الى سن الانعطاف . وهو ممنوع لجواز أن يكون المعتبر في بقاء التعقل حدميين من اعتدال الآلة و ذلك الحد يكون باقياً في سن الانعطاف و النفس إنما يرد على الزايد على ذلك القدر ، ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانعطاف اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس و الحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر إلى آخره . و المعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق و الزيادة و النقص إنما يرد على الزايد ولورود النقص على ذلك الحد المعين لا يبقى القوة الحيوانية .

فان قيل : بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها ؛ لكننا نرى انها يزداد كمالها و قوتها في زمان الكهولة . فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة و ان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا سارت في

وتبقى مع الازدياد والانتقاس فيما وراها .

ثم إنه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال .

وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيواناً ، وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه . والأول أمر لا يحتمل الزيادة و النقصان بخلاف الثاني ، فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الأول ، و أما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد و الانتقاس . ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها و تنقص بانقاصها . وههنا ليس الكلام في الكمال الأول للنفس

هذه الحال اكمل .

وإلى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله : ثم انه حمل الازدياد في الكهول . إلى آخره . ومحصل هذا الاعتراض نقصان تفصيلي وإجمالي : أما التفصيلي فهو منع الملازمة ، أما الاجمالي فهو أن يقال : القوة الجسمية العيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم أيضا من اختلال البدن اختلال القوة العيوانية . و ليس كذلك لبقائها إلى آخر العمر . و تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انت قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل . ثم لا يخلو إما أن لا يتم ذلك النوع الابنه أو لا يكون كذلك . و الاول هو الكمال الاول كالقوى . و ما ترتب من الكمالات على الكمال الاول هي الكمالات الثانية .

إذا تقرر هذا فنقول : القوة الحيوانية تطلق على الكمال الاول وهو القوة التي تستمد الاعضاء للحس و الحركة ، و تارة على الكمال الثاني أي استعداد الحس و الحركة . و حركة النبض و النفس إلى غير ذلك ما يستند إلى القوة العيوانية ، و الصحة أعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدو بطرفي افراط و تفريط . و مزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال و بواسطة ذلك يزيد الاعتدال و ينقص أي يكون على حد أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غيره ، أو ابعد . و لا شك ان الكمالات الثانية يزداد و ينقص بحسب ازدياد الاعتدال و تنقيصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة التي لا يقبل الزيادة و النقصان . و اما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة و النقصان فشرطها لا يمكن أن يكون حداً واحداً من الاعتدال والا لما اختلفت بالزيادة و النقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة و النقصان . فالقوة العيوانية التي بها تقضى الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس التقضى وارداً لان الكلام في الكمالات الثانية ، وان

العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص . و ظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية . و ليس الأمر كذلك . وأما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مانحن فيه على ما مر .

هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة والحجة التي أوردها بعدها من الحجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه . يعنى أنها تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكتة للجاحدين فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا .

كان المراد المعنى الثانى فلا ورود أيضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت فى الصحة كان ادراكاتها كما ينبغي ، وان كانت فى النقصان كان ادراكاتها كذلك . هذا هو الجواب عن النقض الاجمالى .

واما عن النقض التفصيلى فإشار اليه بقوله : و ظاهر انها لو كانت مقتضية . أى التعلقات كمالات ثانية و قد سبق ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعلقات بالآلات البدنية فكلما كانت الآلات أعدل وأصح كانت التعلقات أكثر وأقوى ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك .

ولما كان هذا الجواب مبنيًا على مقدمة مذكورة فى جواب النقض الاجمالى فهذا آخره عنه و الاكان الترتيب يقتضى تقديمه .

واما سؤال زيادة التعلل فى زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر فى العقل حداً واحداً لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعلل الى الزيادة كما وجب أن لا يتغير الى النقصان . و أما حمله على اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام فى زيادة التعلل لافى زيادة الهيئة كإمام . هذا غاية توجيه الكلام هيئنا .

و فيه نظر أما : أولاً فلان قوله : والاوّل لا يحتمل الزيادة والنقصان . ليس بشئ . لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانى و هو دائماً فى التعلل و التزايد . فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة .

وامانانياً : فلان النقض باق لانه غاية ما فى جوابه أن الكلام فى الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى اى مبادئ الكمالات الثانية . و هذا لا يدفع النقض فان للإمام أن يقول : ما ذكرتم فى الكمال الاول قائم فى الكمال الثانى فانه لما جاز أن يكون المعبر فى الكمال الاول حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى ؟ م

لاعلى ما يستعمل في الخطابة^(١) فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان أو كاذباً . فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيّات .

✽(زيادة تبصرة)✽

✽(تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكلّها تكرر الأفاعيل لا سيما القويّة وخصوصاً إذا أتبعت فعلاً فعلاً على الفور . وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القويّة)✽

يقال : خرجت في إثر فلان بكسر الهزة أي في أثره . وهذه حجة ثانية .
وتقريبها : أن تكرر الأفاعيل وخصوصاً الأفاعيل القويّة الشاقّة تكلّ القوى البدنيّة بأسرها . ويشهد بذلك التجربة والقياس أمّا التجربة فظاهر ، وأمّا القياس فلأن تلك الأفاعيل^(٢) لا تصدر عن قواها إلّا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتأثير الحواس عن المحسوسات في المدركة ، وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في الحركة . والانفعال لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل و يمنع عن المقاومة فيوهنه ، والفعل وإن كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها . فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في أفعالها . و التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً . وربما يبلغ الكلال والوهن حدّاً تعجز عنه القوة عن فعلها ، أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار ، أو تعمى .

(١) قوله « لا على ما يستعمل في الخطابة » لما كان الاتعاض قد يطلق على الخطابة ذكر أن المراد من أن كون هذه الحجة إقناعية ليس ذلك لأن الخطابة لا تستعمل في الحكمة ؛ بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها إلا المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها بين التحقيق والانصاف و اما المجادل فربما يمكنه المنع . و الحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقينيّات و

يفيد اليقين . م

(٢) قوله « و اما القياس فلان تلك الافاعيل » اعلم أن المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هذا التأثير بل هو أعم منه فكأنه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الإدراك وهو انفعال لا فعل .

وتقريب الكلام ههنا : أن أفعال القوى البدنية لا تخلو من انفعال . اما القوى المدركة فان فعلها

قوله :

﴿ وأفعال القوة العاقلة فديكون كثيرا بخلاف ماوصف ﴾*

هذه القضية هي صغرى القياس ، وكبراه ما مر .

وتقريره أن يقال : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل ، وكل قوة بدنية فدائماً يكلها كثرة الأفاعيل . فالعاقلة ليست ببدنية . والعاقلة وإن كانت تعقلها مع انفعالها ما لكنّها لاتضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية . وإنما قال : « فديكون كثيرا بخلاف ماوصف » ولم يقل : دائماً لأنّ العاقلة إذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل للذاتها ولكن لضعف معاونها .

والحاصل : أن تكرر الأفعال يوهن القوى البدنية أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية دائماً بل ربما يقويها ويشحذها فضلاً عن الإبطال .

واعترض الفاضل الشارح بتجوز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية . وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض .

الاحساس وهو التأثير من المحسوسات ، وأما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال . والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فهو منه .

و اما قوله : فان كان مقتضى الطبيعة . فهو جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال : كيف يكون الانفعال هيئنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى العالة في الجسم لا يكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا يتاهاه .

أجاب بان تلك الإفاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبيعة العناصر التي تلتم منها الموضوعات كالانف والمين والاذن والجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع . فتكون منافية لاجتماعها ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلاً عن فعلها فيكون بين القوى وطابع العناصر تنازع دائماً فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى أيضا . و للضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة القوية ، والصوت الضعيف بعد سماع الرعد ، والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كأن الحس بطل بالضعف والوهن . واعلم أن المدعى الذي قصد اثباته هو أن تعقل النفس ليس بالالة . واللازم من هذه الحجة ليس الا أن النفس ليست قوة بدنية . ومن البين أنه لا يلزم منها أن تعقلها ليس بالالة . فمأها المطلوب غير لازم . م

ساقط . لأنّ القياس المذكور يأباه .

وأما قوله : الخيال يدرك البقّة بعد تخيل الفيل . فإنّ الحكم بأنّ الضعيف غير مشعور به إثر القوى ليس بكلّيّ .

فليس بشيء لأنّهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ، ولا بضعفه صغره ؛ بل يعنون بهما شدّة تأثيره في الحاسة وضعفه .

❖ (زيادة تبصرة) ❖

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فإنّ القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ، ولا تدرك إدراكاتها بوجه . لأنّها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ، ولا فعل لها إلّا بآلاتها . وليست القوى العقلية كذلك فإنّها تعقل كلّ شيء ❖

أقول : هذه حجة ثالثة .^(١) وهي أوضح من المذكورتين قبلها . وهي مبنية على

(١) قوله « هذه حجة ثالثة » حاصلها أن القوة العاقلة تدرك نفسها و إدراكاتها و آلاتها ، و كل قوة لا تدرك إلا بالآلة لا تدرك نفسها ولا آلاتها لامتناع أن يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه ، و بين الشيء و إدراكاته ، و بينه وبين الآلة . ينتج أن القوة العاقلة ليست لا تدرك إلا بالآلة . و يمكن أن يوجه بقياس استثنائي يقال : لو كانت القوة العاقلة لا تدرك إلا بالآلة لما عقلت نفسها ولا إدراكاتها ولا آلتها لكنّها تعقل نفسها و إدراكاتها و جميع ما يظن به أنه آلتها كالقلب و الدماغ .

قال الإمام : هي هنا مطلوبان ؛ أحدهما : أن القوة العاقلة غير جسمية ، والاخر : أن فعلها ليس يتوقف على تعلّقها بالجسم . والحجة المذكورة لا يفيد شيئاً منها . أما الاول فلأن الجائز أن يكون القوة العاقلة عرضاً حالاً في البدن ، و يكون متعلقاً بنفسه و بسائر المعلومات . و يعنى بهذا التعلّق النسبة الخاصة الساسة بالشعور والاّ ادراك فلا يجب أن يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمية . و أما الثاني فلأننا ان سلمنا أن القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز أن يكون شرط إمكان اتصافها بالمعوم و التعلّقات تعلّقها بالبدن ؟ . وما ذكر تنوّه لا يبطله .

و أقول : قديّين مامر أن الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث ، واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه . غاية ما في الباب انها لا تدل على أن جميع التعلّقات ليس بالآلة وهو غير مطلوب . والمطلوب ليس إلا أن تعلّقها في الجبله بلا واسطة الآلة و قد دلت الحجة عليه .

قضية واضحة هي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن تتوسط آله بينه وبين ذلك الشيء . ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا : كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آله ولا إدراكه . فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور ، وصغراها قولنا : العاقلة مدركة لذاتها وإدراكاتها ولجميع ما يظن أنها آلاتها ، والنتيجة قولنا : فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية .

واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجوز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها و بما عداها .

مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها لا إدراكاتها . لا يوضح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بإدراك كل شيء .
 ✽ (زيادة تبصرة) ✽

✽ لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له ، أو كانت لا تتعقله البتة ✽

وهذه حجة رابعة . ^(١) وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب . وهي مبنية على مقدمات :

و اما الشارح أعرض عن السؤال الثاني ، وأجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها أيضا موقوفا عليه وقد ثبت أن تعقلها بلا واسطة الآلة . م

(١) قوله « وهذه حجة رابعة » قدم الشارح لبيانها أربع مقدمات ، وذكر في المقدمة الرابعة أربعة أقسام لاجابة في تلك الحجة الا على قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تمدد المواد . فباقي الاقسام مستدركة .

و اما قوله : وما يجري مجراها . فهي العوارض المادية فان النفوس بعد مفارقتها عن الابد ان يبقى مع أنها متحدة بالنوع الا أنها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تتميز النفوس بها . هكذا سمته .

إحديها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك .
والثانية : أن المدرك إن كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ، و
إن كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آله . وهذان مما مرّ يانها في النمط الثالث .
والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها
التي هي موضوعاتها . فإذن تلك الأجسام آلتها في أفعالها . وهذا مما مرّ يانه في النمط
السادس .

والرابعة : أن الأمور المتحدة في الماهية لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمر متغيرة
إما مادية كتغير الأشخاص المتفقة بالنوع ، أو غير مادية كتغير الأنواع المتفقة
بالجنس ، أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرّد البعض عنه . وذلك الشيء إما مادي
وهو كتغير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة ، أو غير مادي كتغير الإنسان
الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة . ويتبين من ذلك امتناع تغير الأشخاص المتفقة بالنوع
من غير تغير المواد وما يجرى مجراها على ما تبين في النمط الرابع .

قلت : الدليل على وجوب تعدد المواد وهوانه يجب أن يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم
هينها .

ف قيل : لا تأثير هينها . فانه باق والباقي لا يحتاج الى تجديد مؤثر .
و فيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التأثير على الابتداء .
و الصواب أن يقال : المراد المادة الجسمية وما يجرى مجراها المجردات لأشخاص العلوم .
ثم حرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في الجسم لكانت إما دائمة التعلل له أو دائمة
اللا تعلل . و التالي باطل بقسبه : اما بطلان التالي فلان الإنسان يتعلل أعضائه في وقت دون وقت ،
واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعللت في بعض الاوقات كان تعللها لذلك الجسم
بحصول صورته و تلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراكك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم
فيكون آلة للادراك والادراك بالآلة بحصول الصورة في الآلة . فيلزم اجتماع المثلثين : احدهما ذلك
الجسم ، والاخر صورته العقلية . وهو معال لاستحالة تعدد الأشخاص النوعية من غير تعدد المواد .
وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الانقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون العلة العقلية
جسائية اما أن يكون الجسم معلوما دائما ، أو غير معلوم دائما ، او معلوما في وقت دون وقت .
ولما بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لمعالة . وحينئذ يكون قول الشيخ : فاذن هذه الصورة
التي بها يصير القوة المتعللة متعلقة لآلتها . الى قوله : أولا يحتمل التعلل اصلا . مستدركا لادخل
له في الاستدلال ، ولكن توجيه كلام الشيخ ليس مذكروه ؛ بل أن يقال : لو كانت القوة العقلية منتظمة

وإذ قد تقدم هذا فنقول : هذه الحجة استثنائية مؤلفة من حملية ومنفصلة . وهي
هو قولنا : لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي إما دائمة التعقل لذلك
الجسم أو غير متعلقة له في وقت من الأوقات . واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر
تصير به المنفصلة حقيقية و هو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت .
فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً لملازمة المتصلة المذكورة .

وقوله :

﴿لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها﴾

وهذه إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها . وإنما أوردها لأن القسم الفاسد
من المنفصلة إنما يتبين فسادها .

وقوله :

﴿فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعدما
لم يكن لها﴾

متصلة أخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل ، وفي تاليها تجدد
الصورة اللازم لتجدد التعقل .

وقوله :

﴿ولأنها مادية﴾

إشارة إلى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية .

في جسم كانت مادامة التعقل ، أو دائمة الانتقال له لأن القوة العقلية إنما يتعقل هذا الجسم بحصول
صورته لها ، وإما أن يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة العاقلة لها ، أو صورة أخرى
متجددة . لاسبيل الى الثاني والالزم اجتماع الثلثين فنحن أن يكون تعقلها بحصول صورة ذلك
الجسم المستمرة لها . وحينئذ أن أوجب تعقلها يكون دائم التعقل والإكانت دائمة الانتقال لاستعلاء تجدد
صورة أخرى . هذا هو المنطبق على متن الكتاب . ولا استدراك فيه أصلاً . وليس المراد بصورة الجسم لإحقيقته
التمثلة عند القوة العاقلة وقد مر في النقط الثالث أن الإدراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثلة
عند المدرك . وتلك الحقيقة هي نفس المدرك إن كان المدرك ذات المدرك ، أو ملائياً له إن كان
خارجاً عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك . فليس الكلام إلا أن تعقل

وقوله :

✽ (فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادّته موجوداً في مادّته أيضاً) ✽

إشارة إلى المقدّمة الثانية .

وقوله :

✽ (ولأنّ حصوله متجدّد فهو غير الصورة التي لم تنزل له في مادّته لمادّته بالعدد) ✽

إشارة إلى تغاير الصورتين أغنى صورتي الآلة المتجدّدة عند التعقل والمستمرّة الوجود حالتي التعقل وعدمه . وهذا التغاير لازم للتألي المذكور .

وقوله :

✽ (فيكون قد حصل في مادّة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً) ✽

إشارة إلى المقدّمة الرابعة . وإنّما قيّد المادّة باكتناف أعراض بأعيانها لأنّ الأعرّاض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادّة .

القوة العاقلة إما بحسب الحقيقة المستمرة الحصول لها ، أو بحسب صورة أخرى يحصل لها . والثاني يستلزم حصول مهيتين لشيء واحد لها وهو محال . فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها . فان كفى في تعقلها كانت دائمة التعقل . و إلا كانت لادائمة التعقل ؛

نعم في قوله : فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد . شك فان التعقل ههنا إما الجسم بصورته أو مادّته . فان كان التعقل الجسم لم يلزم أن يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حصول الصورة العقلية من الجسم في الجسم ، وإن كان التعقل الصورة لم يستقم قوله : فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادّته موجوداً في مادّته ، ولا قوله : وهي غير الصورة التي لم ينزل في مادّته لمادّته بالعدد .

و ان كان التعقل المادّة فلا يلزم الاصول صورة المادّة في المادّة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ما .

ويمكن ان يجاب عنه بان التعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتها أغنى الصورة العقلية والصورة التعقله للجسم بمادّة واحدة . وهو محال . لانه لا بدني تعدد الاشخاص من تعدد المواد ؛ لكن في العبارة مساهلة .

وقوله :

❖ (وقد سبق بيان فساد هذا) ❖

إشارة إلى مرتبة النمط الرابع . وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضى لفساد المقدم وهو فرض استئناء تعقل الآلة . فظهر من ذلك أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله :

❖ (فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعلقة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة) ❖

وقوله :

❖ (والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً) ❖

إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات .

وقوله :

❖ (فإما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً أولاً يحتمل التعقل أصلاً) ❖
إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة.

وقوله :

❖ (وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح) ❖

استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معاً لأن الحق "كون الإنسان متعلقاً

و فيه نظر لان الجسم الخارجى كما اشتتل على المادة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتلة على المادة . فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين . ولوحملنا التعقل على الصورة الجسمية حتى تكون التعقل من مادته ، والصورة التي في المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر . و يظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لايتين لزوم احد الامرين : إما دوام تعقل الجسم الذى هو محل القوة العاقلة ، او دوام لاتعقله . اللهم الا بباية اخرى . لا يقال : اللازم من هذه الحجة ليس الا أن القوة العاقلة غير جسمية و الظاهر ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم .

لانا نقول : الحجة مطردة فيه أيضا لان النفس لو لم تعقل إلا بالالة كانت إما دائمة التعقل لها أو دائمة اللاتعقل لها . الى آخر الحجة . م

لأعضائه في وقت دون وقت . فإذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل . وهو المطلوب .

والفاضل الشارح أعاد الاعتراض ^(١) على المقدمات المذكورة في هذا الموضع .

فمنها : قوله على المقدمة الأولى : المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية . وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حائلين في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض .

وأنا أعود أيضاً فأقول : إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه . و لذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو . فإن الجواب عنها يكون بها . ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل : المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها . وحينئذ إن أراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا ، وإن أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فإذن زاد وقال : المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية .

(١) قوله « واعاد الاعتراض » تقريره : انا لانسلم أن القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين . وانا يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الهيئة للامر الخارجى وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قايم بالنفس ، والامر الخارجى جوهر قائم بذاته و من المحال السواة في تمام الهيئة بين الجوهر والعرض . هذا توجيه كلامه .
واما حديث المناسبة فقياس قهبي .

و تقرير جواب الشارح : ان مهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة . فقوله : المعقول من السماء ليس بمساو لها . ان أراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك إلا انه لا يبقى تماثلها ، و ان أراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقة التي السماء بها هي . فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره . والحلق السواد والبياض بهما غير

كما قال هذا الفاضل : كان معناه أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية. أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة . فهذا هذيان كما تسمعه فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة . وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر . وظاهر أن المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة فإن الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون أحدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهر محسوس لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض ، وتارة مع مقابلاتها . والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعا ، وتارة مع فصل آخر يقوّمها نوعاً مضاداً للأول . على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسه ما لم يكن ماهية للسماء إنما يكون ماهية لها من حيث هي تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها .

ومنها قوله : لا يلزم من كون العاقلة^(١) متعلقة لمحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين في محلّها لأن إحداهما حالة في العاقلة ، والأخرى محل لها . والجواب عنه بعد ما مرّ : أن العاقلة لو كانت محلاً لصورة من غير أن تحل تلك الصورة في محلّها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل . ولما كان كلّ فاعل جسمانيّ

صحيح فإنها نوعان متضادان تحت جنسين ، والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع واحد . ولا شك أن المناسبة بينهما أتم وأقوى .

وأما قوله : على أن السماء المعقولة . جواب سؤال يمكن أن يورد ويقال : الصورة المعقولة من السماء لو كانت مبهية السماء لكان العرض مبهية الجوهر وانه محال .

فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران : أحدهما انه قائم بالنفس ، والاخر انه صورة مطابقة للسماء . فبالاعتبار الاول عرض ، وبالاختبار الثاني مبهية السماء .

والحق في الجواب : أن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجى فان الجوهر كما تقرره ما لو وجدنى الخارج كان لا فى موضوع وكذلك العرض ما لو وجد فى الخارج كان فى موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع فيكون جوهر لا عرضا . ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر م .

(١) قوله « ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة » أى لئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع المثليين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثليين محال . وانما يكون محالا لو لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر . فان أحدهما حال في القوة ، والاخر محل لها .

فاعلا بمشاركة الجسم لما مرّ في المقدّمة الثالثة كان كلّ فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانيّ . فإنّ العاقلة ليست بجسمانيّة . ولو كانت محلاّ لصورة حلّت في محلّها شاد المحال المذكور .

فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق لأنّ إحدیهما حالة في العاقلة وفي محلّها معاً^(١) و الأخرى حالة في محلّها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقترانٌ ماعلى مامرّ . واقتران الشيء بأحد الشیئين المتقارنين دون الآخر غير معقول . ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهیة في محل واحد .

ومنها قوله : الجسم قد يحلّ فيه أعراض . ولا شكّ أنّ وجوداتها الزائدة على ماهیاتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين .

والجواب : أنّ الوجود ليس بعرض حال في محلّ . ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها . وهذه الاعتراضات وأمثالها متولّدة من الأصول الفاسدة التي سبق ذكرها .

اجاب الشارح اولا : بما مر وهو ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها ، و ثانيا : بأن الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل . وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل . فالعاقلة لا تكون جسمانية ، وان حلت في محلها اجتمع الثلثان من غير فرق .

وهذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما مر . م

(١) قوله « الفرق بين الصورتين باق لان إحدیهما في الحقيقة حالة في العاقلة وفي محلّها معاً » لقابل أن يقول : هذا الفرض مستنع لان الصور لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلّها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين و انه معال .

و يمكن أن يجاب : بان المراد بالحلول الاقتران . و اذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين أعنى القوة العاقلة ومحلّها كانت مقارنة لمحلّها وهو المقارن الاخر . فتكون مقارنة لها مما .

لكن هي هنا شيء آخر و هو أن الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلّها على ما ذكره الإمام .

ومنها قوله : هذه الحجة بعينها تقتضى إما كون النفس عالمة بصفاتهما و لوازمهما أبداً ، أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات . ذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه . والجواب : أن الصفات و اللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها ، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع . والنفس مدركة للمصنف الأول دائماً ^(١) كما كانت مدركة لذاتها دائماً . وليست بمدركة للمصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة .

وتقرير جواب الشاوح : أن هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما أن الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و محلها . فلا فرق أيضاً اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و هى مقارنة لمحل الصورة الاخرى و مقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد و انه محال . و هذا الكلام يصلح أن يكون جواباً من الابتداء لسؤال الإمام بأن يقال : لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهى في محلها والحال فى الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة و انه محال .

و نحن نقول : لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هبنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم فى الجسم لاحتولهما فى المادة . والحال هذا لا ذاك . فان قيل : الامتياز بينهما ليس بحسب الهيئة ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد فى الملزوم ملزوم الاتحاد فى اللوازم ، ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه . و اذ لا تمايز بينهما فلا اثنية . فنقول : نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ، ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد العالين فى محل الاخر . فظهر التمايز . م

(١) قوله : و النفس مدركة للمصنف الاول دائماً . الى آخره » هبنا سؤالان : أحدهما : انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشئ العلم بالعلم لان العلم بالشئ صفة حاصلة له . والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ، ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو معلوم أيضاً وهلم جراً حتى يلزم من العلم بالشئ حصول علوم غير متناهية . و ذلك لانه لو كان امراً زائداً لكان مساوياً له فيلزم اجتماع مثليين فى محل واحد و هو محال . و توضيحه ان العلم بالشئ صورته العقلية . فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها و الصورة العلمية مساوية للمعلوم فى الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى النفس .

﴿تكملة لهذه الإشارات﴾

﴿فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته﴾

لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية بعد مفارقة البدن . ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله : « فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته » نتيجة للحجج المذكورة .

قوله :

﴿ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنه لقوة الثبات . فإن أخذت لأعلى أنها أصل بل كالمركب من شيء كالهولي وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه﴾

هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس ^(١) ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور ، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باق في الحالين . فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرّر هذا فنقول : كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة . وفعل البقاء غير قوة الفساد وإلا لكان كل باق

و بهذا البيان تبين أن العلم بالنفس أو غيرها مما لا يباينها ليس أمراً زائداً عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلاً عن علوم غير متناهية .

لا يقال : هب أنه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية إلا أنه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به . و من المعلوم بالضرورة أنه ربما علمنا شيئاً وغفلنا عن العلم به .

لانا نقول : الذهول عن التصديق بالعلم لاعن تصوره و الكلام فيه .

الثاني : ان كثيراً من لوازم النفس لا يدوم استحضاره .

واجب بان الدائم هو العلم بها لاملأظنتها و العلم بالعلم بها .

و فيه نظر : لانا علم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشجاعة والسخاوة الى غير ذلك من صفات النفس . م

(١) قوله « هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس » اقول : بعد الفراغ من بيان بقاء النفس

ممکن الفساد ، وکلّ ممکن الفساد باقیاً . فإذن هما لامرین مختلفین .^(١) والأصل لا یمکن أن یکون مشتملاً علی شئیین مختلفین إذ هو بسیط . فالنفس إن كانت أصلاً^(٢) فلن تكون مرکبة من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات ، وإن لم تكن أصلاً أى لم تكن بسیطاً غیر حالّ کان إمّا مرکباً ، وإمّا حالاً . والثانی باطل لظاهر . والمرکب یکون مرکباً من بسائط غیر حالة إمّا بعضها کالمادة من الجسم ، وإمّا کلّها . و علی التقديرین فالبسيط

بعدموت البدن و بقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الی بیان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج علیه كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل بالتكملة . م

(١) قوله « فاذن هما لامرین مختلفین » هیهاتین : الاول : ان قوة الفساد مفارقة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان کل باق فاسدا بالقوة ، و بالعکس . و لیس كذلك .
الثاني أن قوة الفساد و فلية البقاء لامرین مختلفین ای موضوع قوة الفساد غیر موضوع البقاء حتى لا یمکن عروضهما لشي واحد . ولم يذكر علیه دليلاً .

و ربما يستدل علیه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد . ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد . لان الباقي لوقبل الفساد والقابل یجتمع مع القبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال .

والعاصل أن الباقي لا یبقى مع الفساد ، والموصوف بالفساد یبقى مع الفساد . فلا یكون الباقي موصوفاً بالفساد فلا یثبت له قوة الفساد .

و فيه نظر لانا لانسلم أن الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه . فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد لیس أن ذلك الشيء یتحقق و یحل فيه الفساد ؛ بل معناه انه یتقدم فی الخارج و اذا حصل فی العقل و تصور العقل العدم الخارجی كان العدم الخارجی قابلاً به فی العقل ، و اما فی الخارج فلیس هناك شيء . و قبول عدم . م

(٢) قوله « فالنفس إن كانت أصلاً » لا یخلو إمّا أن یکون النفس بسیطاً غیر حال فلا یمکن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب ، و اما ان یکون حالة و مركبة . لا سبیل الی الاول لما ثبت أن النفس لیست منطبعة فی شيء .

لا یقال : الثابت بالدلائل السالفة انها لیست قوة حالة فی الجسم . وهذا لا یستلزم أنها لا یکون حالة فی شيء أصلاً . لم لا یجوز أن تكون حالة فی مفارقة ؟

لانا نقول : یتام النفس بالذات من الضروریات لا یمکن منه . ولو كانت مركبة . فاما أن یکون مركبة من بسائط کلها غیر حالة ، أو یکون شیئاً منها حالاً کالصورة و الآخر محلاً کالهیولی . و أیاً ما کان بوجد بسیطاً غیر حال . والبسيط الغير الحال لیس بقابل للفساد . فلا یکون النفس قابلة للفساد . و انما تكون كذلك لوکان البسيط الحال هو النفس . و لیس كذلك بل المفروض أنه جزء النفس . و غاية ما فی الباب ان جزء النفس لا یقبل الفساد . ولا یلزم منه أن لا یقبل النفس الفساد

الغير الحال أعنى الأصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات .

قوله :

✽ (و الأعراض وجودها في موضوعاتها . فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) ✽

هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال: كثير من الأعراض و الصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلاً كانت النفس كذلك ؟ .

فأجاب : بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها . وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها . أما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الأمرين فيه ينافي بساطته .

لجواز انعدام الجزء الآخر .

لا يقال : نحن نقول من الابتداء : النفس لا بد أن يكون بسيطة غير حالة و الا لكانت إما حالة أو مركبة . و هما باطلان . اما الاول : فظاهر ، واما الثاني : فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قابلاً بذاته مجرداً غير جسم ولا جسماني ، عاقلاً لذاته ولغيره ، متعلقاً بالبدن . فهو النفس . وقد كان جزءاً للنفس هذا خلف .

لانا نقول : لانسلم انه يلزم من كونه بسيطاً غير حالة أن يكون قابلاً بذاته . لم لا يجوز أن يكون كافة الهبولى لا تقوم الا بما يعمل فيه ؟ وحينئذ لا يلزم أن يكون نفساً .

و اما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل . و تقريره : أن كثيراً من الاعراض و الصور بسيطة قابلة للفساد . فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها .

أجاب : بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها و موادها . و ذلك لا يتنافى بساطتها في نفسها . بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز أن يكون خارجاً لان الخارج اماماين أو ملاق . و الاول باطل ، ولا ملاقي لها . اذلا محل للنفس . فلا بد أن يكون محل قوة الفساد داخلاً في النفس فيلزم التركيب بالضرورة .

فان قلت : لو كان الهبولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها . فنقول : ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل أن يفد فيها شيء . فان الهبولى من شأنها أن يفد فيها الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة و يبقى ، م

قوله :

﴿ وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلها وثباتها بها ﴾

أي إذا ثبت أن النفس إما أصل وإما ذات أصل ^(١) لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد . فإن البقاء وقوة

(١) قوله « إذا ثبت أن النفس إما أصل أو ذات أصل لم يكن ما يقبل الفساد » عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنها أصل ظاهر ، واما على تقدير أنها ذات أصل أو مركب من بسائط لا يكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر ؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد .

و مدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال اعني أن يكون مركبة . و احتمال تركيبها من حال و محل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائمة بذاتها عاقلا لنفسه . فيكون كل منها نفسا فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال . فلهذا فرض الإمام تركيبها من حال و محل فانها مخالفان لهيولى الجسم و صورته لانها جزءان للنفس مجردان و ان الباقي المحل لا الحال . فحينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كمالا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم .

و اما قوله : فحينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية . فقدتم الاعتراض دونه . و لا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب . لانهم لما اتبعوا بقاء النفس قالوا : انها تبقى بعد موت البدن عاقلة ، لمقولاتها موصوفة بالاطلاق التي اكتسبها حال تلقاها بالبدن . ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز أن يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطة بوجود الجزء الحال . فاذا انتفى انتفت .

ثم ان الشارح راعى هيئتنا طريقة البحث و هي أنه إذا منح مقدمة و ذكر لمنها سند لا يلتفت اليه . ويستدل على المقدمة الممنوعة . و هي هيئتنا لو كانت النفس مركبة لم تكن قابلا للفساد . فكأنه قال : لو كانت النفس مركبة فاما من البسائط غير حالة و هو محال لما ذكر ، أو من حال و محل فالجزء هو المحل اما أن يكون ذا وضع وهو ايضا محال ، أو غير ذي وضع . فاما أن يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنه إذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى . فلا تكون فاعلة بذاتها ، واما أن لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر الحال و هو لا يجوز أن يفسد ويتغير . فيكون النفس باقية لبقاء جرميها جميعا . ثم انه بين ذلك بقوله : لان المتغير لا يوجد الاستنداء إلى جسم متحرك

و تقريره : أن التغير هو زوال صفة و حدوث اخرى . و قد مر ان حدوث او عدم الطاري يحتاج إلى مادة . والمادة لا بد لها من صورة . فلا بد في التغير من جسم ، واما انه متحرك فلتتحركها

الفساد لا يجتمعان في البسيط . والأول حاصل والثاني ليس بحاصل . فإذن النفس لا يمكن أن تفسد . وإنما قال « بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها » لأن أصل الوجود وبقائه يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من علمها .

واعترض الفاضل الشارح فقال : لو كان للنفس هيولى و صورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان الباقي منها هيولاهما وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس ؛ بل جزءاً منها . وحيث يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لأنها تابعة لصورتها . والجواب : أن هيولى النفس إما ذات وضع ، أو غير ذات وضع . والأول محال لأنّ ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لاوضع له ، والثاني لا يخلو إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها . أولم تكن . فإن كانت كانت عاقلة بذاتها على مامرّ وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها . هذا خلف ، وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها . فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها ، أولم يكن . فإن كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ . وقد فرغنا من إبطال هذا القسم ، و إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها كانت باقية بما يقيمها وإن لم يكن البدن موجوداً . وهو المطلوب . ثم إن الصور المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لأنّ التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك كما تقرر في الأصول الحكيمية .

ثم قال : والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مرّكبة من جنس و فصل . و الجنس و

فى الكيف . فانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى . هذا ما سمعته .

وللقال أن يقول : لم لا يجوز أن يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بعلمها ؛ ولا نسلم احتياج قوة الفساد إلى مادة جسمية ؛ بل هو أول السئلة ، وأيضاً الحركة غير لازمة فإن حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة فى كيف .

و يمكن أن يقال : المراد بالحركة مطلق التغير كما اشرنا إليه فى موضوع العلم الطبيعى . إلا ان السؤال باق .

لا يقال : المفارق يمتنع أن يقارن المفارق .

لانا نقول : المفارق اذا جاز ان يحدث فى المفارق فلم لايجوز أن يتقدم عنه ؟ م

الفصل إذا أخذنا بشرط التجربة دكانا مادة وصورة . فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم . فإن المادة والصورة تقعان على ما ذكره ، وعلى جزئي الجسم بالتشابه وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضا مركبة من مادة وصورة .

ثم قال : الفساد والحدوث^(١) متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محل لذلك الإمكان ، أو في استغنائهما عن ذلك . فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن إمكان الفساد عنه أيضا مع وقوع الفساد ، وإن افتقر الإمكان إلى محل هو البدن فليكن البدن أيضا محلا لإمكان الفساد . وبالجمله يجوز أن يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط .

(١) قوله « ثم قال الفساد والحدوث » أى كما احتاج إمكان الفساد الى محل احتاج إمكان الحدوث الى محل آخر لكن محل إمكان حدوث النفس البدن فلم لايجوز أن يكون محل فسادها البدن ؟

و توجيهه : انا لانسلم أن النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل إمكان الفساد ومحل وجود الثبات . و انا يلزم التركيب لو كان محل الفساد داخلا فى النفس . فلم لايجوز أن يكون خارجا من النفس مبائنا وهو البدن ؟ كما جاز أن يكون محل إمكان حدوثها هو البدن .

أجاب بان إمكان حدوث النفس او فسادها لايجوز أن يقوم بالبدن لان البدن مبين له . و من المحال أن يكون مبين الشيء مستعدا لحصول مبين له اوفساده عنه . والعلم به ضرورى ، ولانه لو جاز ذلك لجاز أن يكون إمكان وجود النفس اوعدمها قائما بالحجر أوغير ذلك ، و جاز أن يكون إمكان وجود من هو فى المشرق قائما ببادء من هو فى المغرب . و الكل محال . لان المركبات لمازادت استعداداتها وتساعدت الى مرتبة مهيئة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب . فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادئ تلك الصورة النوعية . و الشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستمد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث النفس لامن حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية و مرتبطة بالبدن ارتباطا تدييرا و هذه هى جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتديريها

والجواب: أن "كون الشيء محلاً لا إمكان وجود ما هو مباين القوام له ، أو لا إمكان فساد غير معقول . فإن معنى كون الجسم محلاً لا إمكان وجود السواد هو تهيؤ وجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به ، وكذلك في إمكان الفساد . ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لا إمكان فساد ذاته . فالبدن ليس بمحل لا إمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ، ولا لا إمكان فسادها أصلاً ؛ بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لا إمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية يقارنه ويقوّمه نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدءها القريب بالذات أعنى النفس . فحدث بحسب استعداداته وتهيؤ ذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة إياه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن إزال عنه ما كان البدن معه محلاً لا إمكان حدوث النفس أعنى الهيئة المخصوصة . فبقى البدن محلاً لا إمكان فساد الصورة المقارنة به ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط ، و امتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدء من حيث هو ذات مباين عنه . فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدء صورة لأمن حيث هي موجود

له بواسطة تلك الصورة . فإمكان حدوث النفس قائم بالبدن لأمن جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن . ثم إذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال إمكان حدوث النفس . و تلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان إمكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لانه مباين ، ولا بما كان إمكان حدوث النفس قائماً به لانتفائه . فلا يمكن فساد النفس .

فان قيل : اذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة موجباً لاستعداد حدوث النفس فلم لا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجباً لاستعداد انعدام النفس ؟

اجاب : بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لا استعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز أن يكون لانتفاء شرطها .

فان قلت : هب أن عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة . فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلاً لا إمكان فساد النفس .

نفقول : لا يجوز ايضاً لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة

مجرد . وليس بشرط في وجودها . والشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه .
فإن قيل : لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدئه لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدئه ذلك . وما الفرق بين الأمرين ؟
قلنا : لأن ما يقتضى حدوث معلول ما فإنه إنما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها . وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل ؛ بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عديمًا .

(وهم و تنبيه)

*(إن قومًا من المتصدين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي . فلنفرض الجوهر العاقل ^(١) عقل (أ) وكان هو على قولهم بعينه المعقول

البانية : فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة موضوعاً لفساده بخلاف جهة وجود الصورة فإنها جهة مقارنة للنفس من حيث الارتباط والتدبير . فجاز هذا دون ذاك . هذا غاية توجيه الكلام ههنا .

و اعلم ان افلاطون و اتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرتوا بين امكان الحدوث و امكان العدم في استعداء المادة ، و علموا أن النفس غير مادية ، و قطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عديمها لذلك ، و لان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز أن يكون امكان وجودها في المادة و الال توقف وجود النفس على المادة فلا تمقل بذاتها . وإذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فسادها في مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية .

فان قلت : لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن إن كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ ، و إن لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات و الافعال كانت معطلة .

قلنا : هؤلاء يتحاشون عن اثبات التناسخ . على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار المعول الا ان ادراكها و تصرفها يتوقف على حدوث الالات . و امتناع التعطيل ممنوع .

و الجواب عن الدليل الاول : الفرق بين امكان الحدوث و امكان العدم بامر ، وعن الثاني : أن ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء . والنفس في الحدوث تحتاج إلى البدن و هو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء إلى البدن . و مثل ذلك بأن أخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة . م

(١) قوله « فلنفرض الجوهر العاقل » الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول إما أن يكون هو

من (١) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (١)؟ أو بطل منه ذلك. فإن كان كما كان فسواء عقل (١) أولم يعقلها. وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته؟ فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون، وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئاً آخر، على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مرّكب لا بسيط) ✽

لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالها الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات. فبده بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه. وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها. فحكى أولاً مذهبهم ذلك. وإياهم عنى بقوله: «إن قوماً من المتصدين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل عقليّة صار هو هي» واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد في فصل مترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات. فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدء والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه. ثم إنه نبّه على فساد هذا المذهب بقوله: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل» إلى آخره وهو ظاهر.

✽ (زيادة تنبيه) ✽

✽ (وأيضاً إذا عقل (١) ثم عقل (ب) أيكون كما كان عند ما عقل (١)؟ حتى يكون سواء عقل (ب) أولم يعقلها، أو يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) ✽

الذي كان قبل الاتحاد أولم يكن الذي كان. فإن كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله، وإن لم يكن هو الذي كان بل زال شيء. فالزائل إما ذات الجوهر العاقل، أو حال له. فإن كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد، وإن كان حالاً من أحواله فهو استحالة لا اتحاد. ومع ذلك فلا بد أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لأن النفس إذا بطلت أو تغيرت تحتاج إلى المادة. وإما قول الشارح: واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه. إلى آخره. فهي نقى لما ذكره الامام أن الشيخ أختار في كتاب المبدء والمعاد: أن النفس إذا عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول. فانه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم لا لبيان ما اختاره.

معناه ظاهر . وزيادة التنبية فيه هو أنه يلزم أنه إذا عقل (أ) صار (أ) . فإذا عقل (ب) فإن بطل كونه (أ) فهو متجدد الذات عند كل تعقل ، وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي (أ) ولم يصر (ب) ناقضوا مذهبهم ، وأن بقي (أ) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها . وهذا أبين إحالة وأشدّ شناعة مما ذكره أولاً .

﴿وهم﴾ [آخر] وتنبية ﴿﴾

﴿وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال . وهذا حق . قالوا : واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ^(١) لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول . على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها﴾

هذا الوهم هو قولهم : النفس الناطقة عند تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعال

(١) قوله « وقالوا و اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال » لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتصل بالنفس فتصير أيضاً العقل المستفاد . فالنفس تتحد بالعقل المستفاد . والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد . فيكون النفس تتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، أو به من حيث هو فالاول يستلزم تجزئة العقل الفعال ، والثاني علم النفس بجميع المعلومات على أن الحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول .

ثم هي هنا يلزم محال آخر وهو اتحاد النوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما يلزم نية اتحاد النفس بالمعقولات المختلفة .

قال الامام : و اما الحكاية التي ذكرها فالقصود منها ان القايل بهذا الاتحاد هو فرفور يوس . وله كتاب في تقرير هذا المذهب . ولا شك أن الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الاناسدا . م

لاتّحادها بالعقل المستفاد الذي اتّحد العقل الفعّال به .

ونبه على فساد بلزوم أحد محالين إما تجزئة العقل الفعّال الذي فرض غير قابل للتجزئة ، وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعّال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحداً أي معقول كان .

ثمّ ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الأفراد بل إنّما لزمهم مضافاً إلى المحال الأوّل المذكور وهو معنى قوله « على أن الإحالة في قولهم : إنّ النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به . قائمة بحالها » .

واعلم أنّه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتّحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتّحاد جميع الذوات العاقلة . ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى .

❖(حكاية)❖

❖(وكان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون . وهو حشيف كلّّه . وهم يملأون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه . وقد نافضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل)❖ .
الحشف : أردّه التمر ، ويقال للضرع البالي أيضاً حشف . فهذا الفصل دالّ على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين . و فرفور يوس هذا هو صاحب ايساغوجي .
❖(إشارة)❖

❖(إعلم أن قول القائل : إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث ؛ بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر . قولٌ شعريٌّ غير معقول)❖

لما فرغ من إبطال المذهب المذكور أشار إلى وجه الإبطال بقول كليّ وهو امتناع اتّحاد الشيء بغيره . ففسّر الاتّحاد أو لا و ذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي^(١) من قولهم :

(١) قوله « ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي » اعلم ان صيرورة الشيء شيئاً آخر تطلق على ثلاثة أمان : انتقال الشيء من صفة الى صفة كما يقال : صار البهائم أو الاسود ابيض ، وانتقال

صار شيء شيئاً آخر ، و بين أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف إليه شيء آخر يكون معه مصيراً إياه كما يقال : صار الماء هواء والأسود أبيض أو ما بالقوة ما بالفعل ، أو بطريق التركيب وهو أن يضاف شيء آخر الشيء الصائر فيتركب المصير إياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً وهيئنا ليس المراد ههذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو أنه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر . و ذكر أن ذلك قول شعري غير معقول . وإنما نسبته إلى الشعر لأنه مخيل وبسبب تخيله يظنّه عوام المتألهة والمتصوفة حقاً . ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده .

قوله :

﴿ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أولم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إياه ، وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ؛ بل إنما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواء على أن الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية أو ما يجري هذا المجرى ﴾

تقريره : أن هيئنا أمرين ^(١) : أمر كان قبل الاتحاد ، وأمر حصل بعده . والأول

الشيء إلى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال : صار الخشب سريراً . وهذان معنيان مقولان ، وكون الشيء عين شيء آخر . وهو غير معقول . هذا محصل كلامه ؛ لكن في عبارته خطأ فاحش وهو أنه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به . والفعل الناقص ليس بمتعمد ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل إنما هو لتقرير الفاعل على صفة . ولو فرضنا فرض معال أن له مفعولاً فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر . يقال : صرت إلى فلان مصيراً : قال الله تعالى : وإلى الله المصير . ولو فرضنا أنه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول . فلا يقال زيد ضارب عمرواً وعمرو مضروب زيداً بل مضروب زيد أو مضروب لزيد . وهذا كما ترى خطأ في خطأ . و كأنه انما وقع فيه لما وجدته في المتن : ان كان بالفروض ثانياً ومصيراً . واظن أن الشيخ قال : وصامراً إياه . لان الكلام في صيرورة الاول ثانياً فهو صامراً إياه فطفي فيه قلم الناسخ . م

(١) قوله «و تقريره أن هيئنا أمرين» لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم المفعول ناصباً فنقول على هذا الفرض : اذا اتحد شيان فصارا شيئاً واحداً فهيينا امران : ما قبل الاتحاد وهو

هو الصائر هذا الثاني ، و الثاني هو المصير إتياء لذلك الأول . فالحال بعد الاتحاد لا يخلو إما أن يكون الأمران موجودين معا ، وإما أن يكون أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً . وجميع الأقسام محال :
أما الأول فلقوله « إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وذلك ينافي بالاتحاد .

وأما القسم الثاني فيحتمل تقديرين : أحدهما أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول والموجود هو الأمر الثاني ، والآخر أن يكون بالعكس . والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط لأن التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال : « و إن كان أحدهما غير موجود ، يعنى القسم الثاني من الثلاثة « فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أولم يحدث ، أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أولم يحدث » أن كان بالفرض ثانياً و مصيراً إتياء ، بفتح الهمزة في أن . وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظه كان فاعلاً لكلمة بطل . أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً و مصيراً إتياء . وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً مصيراً إتياء فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .

و الفاضل الشايع لما تحيسر في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها إلى الاختلال .

شبان ، و ما بعده وهو شى واحد . فالأمر أن كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا ، و ان كان احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شى . و هو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد و ان كان المعدوم الاول امتنع أن يكون ثانياً لانه موجود و من المستنع أن يكون المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله : فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً و مصيراً إياه .

فان قلت : المفروض ان الاول صابر ثانياً لا مصير إياه فكيف يبطل كونه مصيراً إياه أمكنه أن يقول : لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا . فكل صابر و مصير . ومن قال : معنى الاتحاد هو كون الصابر . بعينه ثانياً للمصير إياه .

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مر أن قوله : سواء حدث بعد عدمه شى آخر أولم يحدث . حشو فى الكلام لإطالة تعته . فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الامام . م

وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله « وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر » ثم ذكر مثال أحد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة ، وأشار إلى الضرب الآخر أغنى التركيب بقوله « وما يجرى هذا المجرى »
 ☆ (تذنيب)

☆ (فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر) ☆
 لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهو العاقل بكمالاته فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا . فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر . والجلية في اللغة هو الخبر اليقين . وإنما عبّر عن المعقولات بالجلايا لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .
 ☆ (تنبية)

☆ (الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد^(١) من الصور الخارجة مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء ، وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً . ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) ☆
 لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة أراد أن يبين أن الأول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية على أي نحو من أنحاء التعقل يعقل المعقولات . فقسم

(١) قوله « الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد » العلم إما أن يكون مستفاداً من الامر الخارجى وهو الانفعالى ، او الامر الخارجى مستفاد منه وهو الفعلى ؛ اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالمتنعات . فقوله : ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى . منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثانى .

و الجواب : أن المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية . و لما استحال كونه على الوجه الاول وجب أن يكون على الوجه الثانى و حاصله من ذاته لامن غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير فى الصفات الحقيقية . م

المعقولات إلى ما يكون عالماً لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الإنسان عملاً غريباً لم يسبقه أحد إلى ذلك وإيجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علماً فعلياً ، وإلى ما يكون معلولات الأعيان الخارجية كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته و يسمى علماً انفعالياً . وفى الصنف الثانى عن الأول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره .

﴿تنبيه﴾

﴿كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصوراً لوجود الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ، ويجوز أن يكون للجوهر العقلى من ذاته لامن غيره . ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة إلى غير النهاية . وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك عن ذاته﴾

هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين . وتقريره أن يقال : كل صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان أعنى كل تعقل انفعالى ، أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان أعنى كل تعقل فعلى فإما أن يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعّال يصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك لصور ، وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لامن شيء خارج عنه ، والحاصل من الغير ينتهى إلى الحاصل من الذات وإلا لتسلسلت الأسباب أعنى العقول المفارقة إلى غير النهاية . وقد بان استحالة ذلك . فإذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود . والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعلياً كما مرّ وحاصلاً له من ذاته لامن غيره لما مرّ أيضاً .

وأعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لأن الفاعل لا يكون قابلاً . وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر لأن العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل عن غير مخرج خارجي كما مرّ في النمط الثالث .

﴿إشارة﴾

﴿واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، و تعقل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده و منه وجوده ، و تعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب لنازل من عنده طولا وعرضاً﴾

لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ذاتي أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات^(١) فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع. ويعقل ما بعده بمعنى المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده . والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها . وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ، ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده إما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهى في ذلك الترتيب إليه لكنها تنتهى إليه من جهة كون الجميع

(١) قوله «أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات» المطلوب أن الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه . ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم . وذلك يتضمن العلم بالوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له إما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليها ، وإما عرضا كسلسلة الحوادث . فانها لا ينتهى اليه فى الطول اذ قبل كل حادث حادث لى الى اول ؛ بل فى العرس فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوساطة . واعلم أن استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته ، وذاته علة لجميع الاشياء ، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء . فورد عليه انه ان اريد أن العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه ، و ان اريد العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول . فامتنع ان يكون موجبا له و علة . ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام ، وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تعاديا من ورده الاشكال ؛ لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ابراد النسخ من غيرهم أن تلك القاعدة مستعملة عند القوم فى سائر الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا .

فالصواب : أن كلامهم هو أن العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب ، والعلم بهذه المقدمة ضرورى . ولا يشك عاقل فى أن من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ، و من علم جميع علل عدم شيء علم عدمه . ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ، ثم انه اوقع الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به أيضا . وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا . وسيجبى لهذا زيادة تقرير

ممكنة محتاجة إليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى .

﴿إشارة﴾

﴿إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً و مدركاً ، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده منه من ذاته ، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورشم عن طبائع عقلي متبداً المبادئ والمناسب﴾

أقول : للإدراك اعتبار من حيث هو إدراك ، واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ، واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك . ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات : أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة إحساساً ، وتارة تخيلاً ، وتارة توهمًا ، وتارة تعقلاً .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك^(١) فلكون الإدراك العقلي المقترضي لكون المدرك فاعلاً أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي المقترضي لكونه منفعلاً . وأيضاً لأن هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أتم في كونه مدركاً من المغموس فيها ، والمدرك بعلمته أتم من المدرك بمعلوله . ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلمة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ، ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلمته فإن العلمة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علمته المعينة إنما يقتضي علمه بالوجود ؛ بل العلم بالعلمة يقتضي العلم بماهية المعلول وإنسيته ، والعلم بالمعلول يقتضي العلم بإنسية العلمة دون ماهيتها كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول لذاته بذاته كما هي ، واجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علة تامة لها . وهو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لأنه فعلي

(١) قوله «أما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك» إذا كان المدرك مادياً يتوقف العلم به على الإحساس و انتزاع صورته . فيكون المجرد عن المادة أتم في المدركة . م

ذاتي، وأفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل .
و يتلوه إدراك الجواهر العقلية ، وأما إدراكها للأول فغير ممكن من ذاتها
المعلولة إلا أن الأول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية بأشراق الأول
عليها ثم عقلت مادون الأول من الأول تعقلا دون تعقل الأول ^(١) إياها .

ويتلوه إدراك النفوس المستفادة من طرق الحواس و التخيلات وغيرها وهي كلها
نقش ورشم عن طبائع عقلي لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور بصور المعقولات
فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي إدراكات
متتددة المبادئ لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول ، وبعضها بالعكس
وبعضها من طرق غيرها ، ومتتددة المناسبات لأنها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم
بما يشابهه ، وتارة إلى العلم بما يقابله ، وتارة على وجوه غيرها . فهي أنقص مراتب
الإدراكات . وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات
بالتشكيك .

(وهم وتنبيه)

*(ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما

(١) قوله « عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون التعقل الاول » .

أما أولا : فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلى .

وأما ثانيا : فلان الاول لما كان منقطع العاليق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يعجبه عن غيره
صاحب كان ادراكه اتم . اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه . فما كان اقوى
تجرداً كان اقوى ادراكاً . وأما المعقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالهيات و الهية كالمادة ففيها
شائبة من المادة . فلا جرم يكون ادراكها أدون مرتبة من أدراك الاول .

واعلم أن كلام الشارح ان ادراك العقول بأشراق الاول لانه معقول لذاته والمعقول عاقلة لذاتها
فهى تعقله بأشراق الاول ، وأما ادراكه دون الاول فمن الاول أيضا لكنه دون ادراك الاول إياه
وهذا لانه يوم أن الضامير فى قوله : ولما بعده منه من ذاته . يعود الى الاول حتى يكون معنى
الكلام أن ادراك العقول لما بعد الاول من ذاته . فقوله : من ذاته . بدل من قوله : منه . و الفهم
السليم يقضى بانها راجعة الى العقل أى ادراك العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه الاول
لانه من ذاته بل بأشراق الاول وهو علته .

قال الامام فى شرح هذا الفصل : مراتب العلوم ثلاثة :

ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجوب يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة .
فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة لها ، وجاءت أيضاً على ترتيب . وكثرة
اللوازم من الذات مביانة أو غير مביانة لا يثلم الوحدة والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية
وغير إضافية وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية
ذاته. ✽

تقرير الوهم أن يقال : إنك ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها
ببعض ، بل هي صور متباينة متفرقة في جوهر العقل ، وذكرت أن الأول الواجب يعقل
كل شيء . فإذن معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ، ويلزمك على ذلك أن لا يكون ذات
الأول الواجب واحداً حقاً بل تكون مشتملة على كثرة .

و تقرير التنبيه أن يقال : إن الأول لما عقل ذاته بذاته و كان ذاته علة للكثرة
لزمة تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي
هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات . فهي متأخرة عن حقيقة ذاته

أولها : علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مر من أن علمه بذاته علة لعلمه بغيره .
ثم علم المعقول للعقل ومعلولاتها لكن علمها للعقل ليس لها من ذاتها لانهم زعموا أن العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة . والفرق أن العلة المعينة لذاتها
والمخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فتى علمت العلة بذاتها بالمخصوصة علم ذلك المعلول ، و
امام المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاتها بالمخصوصة بل لامكانه والامكان لا يعوج الى علة مخصوصة
بل الى علة ما ، والا افتقر كل معلول الى تلك العلة . فما لم يكن تعيين المعلول من لوازم من ذاته
لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالمقول عالم بذواتها من ذواتها لانها مجردة . ولما لم
يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم
بذواتها موجب للعلم بها .

ثم علم النفوس فانه حادث يحدث من فيض القول بحسب استعدادات مختلفة . هذا كلام الامام
و هو مصرح بما ذكرنا . و لبت شعري اذا قيد العلم بالنام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم
بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضى العلم
بالمعلول . م

تأخر المعلول عن العلة ، وزاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة ، وتكثر اللوازم والمعلولات لا بنا في وحدة علتها الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة لها . فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره .

و الحاصل : أن الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه . فهذا تقرير التنبيه و باقى الفصل ظاهر .

و لا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً ، و قول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية و لا سلبية ^(١) على ما ذكره الفاضل الشارح ، و قول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً و قول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى . وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ، و المشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعانى . و لولا أنني اشتريت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض لذكر ما أعتمد فيه مما أجده مخالفاً لما أعتمد عليه لبيئت وجه التفصي من هذه المضائق و غيرها بيانا شافيا لكن الشرط أملك . ومع ذلك فلا أجد من نفسى رخصة لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلاً فأشرت إليه إشارة خفية بلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .

أقول : العاقل ^(٢) كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي

(١) قوله « و قول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية » قد اجمع الحكماء على انه ينتج ان يتصف بصفات غير اضافية ولا سلبية والالزم أن يكون فاعلاً قابلاً ، وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجد . فيكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول . فالمعقول الاول لا يكون معلولاً اولا وهو مقارن لا مباين له . م

(٢) قوله « اقول العاقل » يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كانت المطلوب

بها هو هو . و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك . ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعلقها أيضاً بنفسها من غير أن يتضاعف اعتباراتك المتعقّلة بذاتك و بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب . و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ و لا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إيّاها فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحلّها ؛ بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إيّاها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لفاعله . فإن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحلّ فيه . فهو عاقل إيّاها من غير أن تكون هي حالة فيه .

دقيقاً يستعبد ارباب التحصيل في بادي النظر . وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ، ثم الخطاب ، ثم الجدل ، ثم البرهان . ولم يكذبتنظم هناك قياس الشعر بعد القيام عن التخيل . و كان قدم من المقدمات ما يمكن ان يحاول بها ، ثم شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطائية تحصل الظن ثم تدرج إلى البرهان حتى يحصل اليقين .

اما الدليل الجدلي : فان يقال : بناء على الدرس السابق علم الله تعالى بغيره يجب أن يكون نفس غيره لان علم الله تعالى إما ان يكون ثابتاً ، أولاً يكون . و الثاني مذهب القدماء ، والاول اما ان يكون نفس الله تعالى ، او نفس معلوله ، اولاً هذا ولا ذاك . و محال ان يكون نفس الله تعالى لتمدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمر و بالضرورة فلو كان علم الله تعالى حين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة فبقي أن يكون نفس معلوله . والثالث أيضاً باطل لانه اما يكون قابلاً بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته و انه قابل فاعل ، أو قائماً بنفسه فيلزم المثل الاغلاطونية ، او قابلاً بمعلولاته فيلزم أن يكون علم الله تعالى متأخراً عن معلولاته و انه محال .

و اما الطريق الخطابي : فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب أن يكون بين الذات و الصورة امتياز لكن لا امتياز بالهبة لاتحادهما فيها ، ولا بالمواضع لان الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها وعوارضها واذالم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة

و إذا تقدّم هذا فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار الاعتبارين علي مامّر ، وحكمت بأن عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأول . فإذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعنى المعلول الأول و عقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبانياً للأول و الثاني متقرّراً فيه ، و كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك . فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إيتاء من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى عن ذلك ، ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها و هي تعقل الأول الواجب و لا موجود إلا و هو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلّية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها ، و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان

لم يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته إلى صورة . و اعتبر في نفسك فانك اذا تعقلت شيئاً . حصل لك صورة العقول بشاركة من العقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعلّقها . فبالاولى أن مصادر من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة .

ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم منهما .

أحدهما : ان صورة العقلية إنما يكفي في تعلّقها لكونها حالة في النفس و امتناع حصول صورة اخرى مساوية لها . وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه .

الثاني : أن الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها و انما حصلت الصورة من العقول الفعالة .

و اجاب عن الاول : بأن كون الصورة حالة في النفس ليس شرطاً في التعقل والا لم يكن نفس ذاتاً في تعقل ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرطاً لحصول الصورة الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل .

و عن الثاني : بأن حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل . فيكون حصولاً لغير ذلك الشيء و هو التعقل إذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للجرد . وحصول الشيء القابل اضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل و اذا كان الثاني كافياً في التعقل كفي الاول بطريق اولي . و الى هذا السؤال و الجواب أشار بقوله : و مملوم أن حصول الشيء . إلى آخره .

تلك الجواهر و الصور ، و كذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .

فهذا أصل إن حقيقته و بسطته انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية و الجزئية إن شاء الله تعالى . و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . ولولأن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعى كلاما بسيطا لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الایماء أولى .
(إشارة)

﴿الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي

ثم لما استحصل ظن المتعلم بطلوبه بهذه المقدمات الخطائية برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدء الاول عالم بذاته ، و ثبت ان ذاته علة لمعلوله ، و ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول . فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله . فانه لما كانت الملتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان متحدين لامحالة . فكما ان تغاير الملتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين . فجميع الجزئيات و الكليات حينئذ صدرت من الله تعالى و الصدور هو عين التعقل فيلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته .

و أما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل : احدهما : علما بمعلولاتها وهو غير معلولاتها . والاخر : بما عدا معلولاتها كعلمها بالله و كعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صورتها على طريق الاشراف من المبدء الاول .

فالحاصل : أن علم الله تعالى هو حضور ساير معلولاته عند الله و مثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول و هي حاضرة عند الله تعالى كانت أيضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة أن الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته .

و نقول أيضا : علم الله بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله ، و تميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه . فاذا نسبت التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء . فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده ، او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء .

و اعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا . و انه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال . م

أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها أو تعقلها كما تعقل الكلّيات . و ذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله ، أو يقع بعده ؛ بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئيّ ما وقت كذا ، وهو جزئيّ ما في مقابلة كذا . ثمّ ربّما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأوّل إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على النحو الأوّل لأنّ هذا إدراك آخر جزئيّ يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله . وذلك الأوّل يكون ثابتاً لدهر كلّه وإن كان علماً بجزئيّ وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معيّن في وقت من زمان أوّل الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده)✽

يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات ^(١) على وجه كليّ لا يمكن أن يتغير و بين إدراكها على وجه جزئيّ يتغير بتغيرها ليبين أنّ الأوّل تعالى بل كلّ عاقل فهو إنّما

(١) قوله « يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات » حاصل كلامه أن الجزئيات طبائع مخصصة بمخصصات . فلها اعتباران : من حيث هي طبائع ، ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي ، وتعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئي وأحكامها بالعيشة الاولى لا يتغير بغلافها بالعيشة الثانية .

ونحن نقول : الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب . وقد تقرر عندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول فيكون الله تعالى عالماً بالجزئيات من تلك العيشة . فلو كانت متغيرة من تلك العيشة يلزم تغير علم الله تعالى وانه معال . فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح القوم به بل ما صرح به في تحقيق علم الله تعالى .

والحق الصريح الذي لا يشو به الشبهة : ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ، ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل على وجه كلي لا يتغير . و قد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الوجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعاً لان هذا الوجه لا يتغير بالزمان ضرورة أن وجوب العلول عن العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلاً .

و توضيح ذلك : أن الممكن يتساوى وجوده و عدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده ، واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده . وكل عاقل مالم يعقل اسباب وجوده واسباب عدمه يكون متردداً في وجوده وعدمه .

يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثاني و إدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس والتخييل أو ما يجرى مجراها من الآلات الجسمانية . وقبل تقرير ذلك نقول : كلفة الإدراك وجزئيته متعلقان بكلفة التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإن قولنا : هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت . جزئي ، وقولنا : الإنسان يقول القول في وقت . كلي . ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان والوقت . والقول بالجزئية والكلفة و كل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد سبب انضياf معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل إلى إدراكها إلا الحس وما يجرى مجراه . فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلفة يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله . اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمر المخصصة من حيث هي مخصصة .

و إذا ثبت هذا فنقول : كل من أدرك علل الكائنات من حيث إنها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها كتلافيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وترتيبها ، وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التي تحدث معها ، وبعدها ، وقبلها من حيث

وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنه يجب أن يوجد وإذا عرف أسباب عدمه عرف أنه يمتنع ولا يكون عند إمكان الوجود أو إمكان عدمه ، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده وظن وجوده و يغلب ذلك الظن بعصب عرفان كثرة الأسباب . مثاله أن وجدان الكنز لا يذيد يمكن أن يكون و يمكن أن لا يكون و إذا عرفنا أن زيدا سيبحث إلى زاوية وعرفنا أن ماعلى رأس الكنز من الغشبة وغيرها منكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في أنه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بعصب معرفة الأسباب ، وهكذا حال النجم يحكم بحوادث حين يعرف أسبابها . ولما لم يعرف جميع الأسباب بل بعضها يعرض له الناطق في بعض الأحكام . والله سبحانه لما كان محيطاً بجميع أسباب كل ممكن ممكن فلا بد أن يكون محيطاً بجميع السمات وبامتناع وجودها حين علم أسباب عدمها . فلامكان في علم الله تعالى لأنه منزّه عن التردد والشك . فأنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية و امتنتها الواقعة هي فيها لأن حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل والحال . فإن العلم بالجزئيات من هذا الحيثية متغير بعصب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علماً متعالياً عن

يكون الجميع واقعة في أوقات يتحدّد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كليّاته وجزئياته الثابتة والمتجدّدة المتصرّمة الخاصّة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة إياها بشيء ، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كليّة منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها غير متغيّرة بتغيّرها ، هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكليّ .

ونعود إلى شرح الكتاب فقوله « الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليّات » إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة ، وقبدها بقوله « من حيث تجب بأسبابها » ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليّاً يقينياً غير ظنيّ ، ثمّ قال « منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه » أي منسوبة إلى مبدء طبيعته النوعيّة موجودة في شخصه ^(١) ذلك لأنّها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنّها موجودة في غيره . والمراد أن تلك الأشياء إنّما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً ، ثمّ قال

الدخول تحت الازمنة ثابتاً أبدي الدهر . ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا ، والشمس أيضاً يتحرك في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة أو مقابلة حين وصولها الى نقطة اول العمل في وقت معين . وهذا العلم ثابت له حال المقارنة و قبلها و بعدها . واما اذا علم أن اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلاً و الا يلزم التغير .

والحال أن المجردات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا و ابدًا . واما كان وكاين ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات . هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام و يعتزّر عما يسرع اليه الاوهام .

(١) قوله « اي منسوبة الى مبدء طبيعته النوعية موجودة في شخصه » يعنى كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبائع بحسب اسباب موجودة كذلك لا يتغير .

و قوله : و انما نسبها الى مبدء كذلك : أي انما قال : منسوبة ، ولم يقل : معلولة لمبدء نوعه في شخصه .

لان الجزئى من حيث انه جزئى لا يمكن أن يستند الى الطبيعة من حيث هي ، بل الى علة جزئية .

« يتخصص به، أى يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدء . وإنما نسبها إلى مبدء كذلك لأنّ الجزئيّ من حيث هو جزئيّ لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك . وباقي كلامه ظاهر إلى قوله « وهو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في أوّل الحمل مثلاً وبين كونه في أوّل الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أوّل الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من أوّل الحمل عشر درجات فإنّما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده . فظهر من هذا البيان أنّ تحديد زمان الكسوف بزمان أوّل الحالين أعني كون القمر في أوّل الحمل واجب فإنّ وقت الكسوف إنّما يتحدّد به أو بما يجرى مجراه . وليس زيادة غير محتاج إليه كما ظنّه الفاضل الشارح .

✽ (تنبيه وإشارة) ✽

✽ (قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه) ✽

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات^(١) إلى أصنافها ، وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدلّ بذلك على نفي الصنف الأوّل

و أقول : لو كان الكلام فى الجزئيات من حيث انها طبائع فمن الجائز استنادها فى الطبائع . فمعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات من حيث هى جزئية . والوجه فى ذلك انه اشارة إلى أن العلم بالاسباب الجزئية العينة غير لازم فى العلم بالسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزمى يتوقف على كون القمر فى عقدة معينة فى وقت معينة . وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلّى و ان انحصر نوعه فى شخصه . م

(١) قوله « هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات » الصفة اما اضافة محضة كالأبوة والبنوة ، و اما حقيقية . و الحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض ، و اما حقيقية ذات اضافة . و هى اما ان يتغير بتغير الإضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير إضافاته ، و اما ان يتغير كالقدرة . على ما ذكره .

و تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح : أن الإضافات التى للقدرة احوال لذات الله تعالى بالحقيقة فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز جميع تغير احوال ذاته حتى صفاته الحقيقية ؛ و تحرير جوابه انه

عن الواجب الأول جلّ ذكره . وتلك القسمة أن يقال : الصفة إما أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره ، وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست بمتقرّرة في ذاته ، وإما أن تكون متقرّرة ومقتضية للإضافة معاً . وهى تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه ، وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .

قوله :

✽ (منها مثل أن يسودّ الذى كان أبيض ؛ ذلك باستحالة صفة متقرّرة غير مضافة) ✽

هذا هو الوصف الأول من الأربعة وهو ظاهر . والصنف الثانى غير مذكور في

هذا الفصل .

قوله :

✽ (ومنها مثل أن يكون الشئ قادراً على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنه قادر على تحريكه فاستحال إذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في إضافته . فإنّ كونه قادراً صفة له واحدة تلحقها إضافة إلى أمر كليّ من تحريك أجسام بحال ما مثلاً لزوماً أولاً ذاتياً ويدخل في ذلك زيد وعمر و حجارة

لأنسلم ان الإضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض . فالعارض لذاته هذا الامر الكلى الذى لا يتغير . واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلى و تابعة له . سلمناه لكن الإضافات لا وجود لها فى الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر .

و انت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقص باضافات القدرة ؛ لكن ظاهر كلام الامام النقص بالاضافات المحضة كقلبية الله تعالى ومعينه و بديته بالقياس الى حادث فانها لو كانت امورا موجودة فى الخارج و جاز تغيرها جاز ان يحدث فى ذات الله تعالى صفة بعد عدمها ، او يزول عنها صفة بعد وجودها . و اذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز فى الصفات الحقيقية ؟ و حينئذ يتعين الجواب الثانى .

لا يقال : صفات الله تعالى من القدرة والارادة من الامور الاعتبارية لا تقرر لها فى ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات . فلم لا يجوز تغيرها ؟

لانا نقول : تغير تلك الصفات سلبها عنه تعالى فى بعض الاوقات و انه محال بخلاف تغير الإضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال . م

وشجرة دخولا ثانياً فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافات المتعينة تعلقاً ما لا بد منه فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك . فإن أصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط . فهذا القسم كالمقابل للذي قبله)

وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف إليه . فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير إضافته تلك فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته . والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوماً أولياً ذاتياً ، وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي ؛ بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة . وأما الجزئيات فقد تتغير وتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للأول لأنه صفة مقررة ذات إضافة والأول مقررة عارية عن الإضافة .

قوله :

*) (ومنها مثل أن يكون الشيء عالمًا بأن شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالمًا بأن الشيء أيس فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً فإن كونه عالمًا بشيء ما تختص الإضافة به حتى أنه إذا كان عالمًا بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالمًا بجزئي جزئي ؛ بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة و غير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتى . فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي تلزمها تلك

الإضافة أيضاً) ✽

وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعين ، ويتغير بتغير المعلوم فإن العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار. وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانياً . أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة إلا إذ استؤنف العلم وجدّ فتعلق بذلك الجزئي تعلقاً آخر . ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان حيواناً . فإن العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق ذلك العلم . و يلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها لا في الإضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة

قوله :

✽ (فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث ، وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات) ✽

لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية وهي أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن تبدل صفاته المتقررة العارية عن الإضافة ، ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة ، ويجوز أن تبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً . ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أولياً فإن التغير فيها يقتضى التغير في نفس تلك الصفات . وحينئذ تصير الذات موضوعاً للتغير . فهذا تقرير كلامه .

وإنما رسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكورة ، وبالإشارة لهذا الحكم الكلّي .
واعترض الفاضل الشارح بأنّ الإضافة وجوديّة عندهم فإنّ جوّزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقيّة ؟ .

ليس بوارد لأنّهم يبنّوا أنّ الإضافة التي يجوز تغيّرها ليست ممّا يتعلّق بها الموصوف ولا الصفة المتقرّرة فيها بالذات بل بالعرض . ومعناه ليس إلّا وقوع الشيء الذي يظنّ أنّ الإضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت الإضافة له كالقدرة على التحريك مطلقاً . على أنّ وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ، ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل . فلا يحدث من تغيّره الغير تغيّره شيء بل يحدث منه تغيّره في الأمر المعقول فقط .
﴿نكتة﴾

﴿ كونك يميناً و شمالاً هو إضافة محضة ، و كونك قادراً عالماً هو كونك في حالة متقرّرة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة . فأتت بهما ذو حال مضافة لازمة إضافة محضة ﴾
إشارة إلى الصنف الثاني من الأصناف الأربعة ، وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض . وذلك ظاهر .

﴿تذنيب﴾

﴿ فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتّى يدخل فيه الآن و الماضي والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر ﴾

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو إنّما حصل من انضياف قولنا : واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع إلى الحكم الكلّي المذكور وهو قولنا : كلّ ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز أن تتبدّل صفاته على التفصيل المذكور . ثمّ إنّ هذا الحكم يوهّم مناقضة للقول بأنّ الكلّ معلول للموجب العالم بذاته . والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنّه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلّي الذي لا يتغيّر بتغيّر الأزمنة والأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام ^(١) العامة بأحكام تعارضها في الظواهر . وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكلّ ، وإن كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون علماً به لا محالة . فالقول بأنه لا يجوز أن يكون علماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتفسير تخصيص لذلك الحكم الكلّي بحكم آخر عارضه في بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال : العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به . وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها . والمدرّك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لاحالة أما إدراكها على الوجه الكلّي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل . والمدرّك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير فإذن الواجب الأوّل وكلّ ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كلّ ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأوّل ، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني .

قوله :

✽ (ويجب أن يكون علماً بكلّ شيء لأنّ كلّ شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدّى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل فضائه الأوّل تأدياً واجباً إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت) ✽

(١) قوله «واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام » هذا سؤال وارد على مافيه لأعلى ما حققناه . فإن العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيراً لو كان زمانياً . وأما على الوجه القدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ هبنا . وإمان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية . فسنوع . انما هو بالقياس الى التلا بالنسبة الى الواجب
هزاسه . م

هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .

وأقول في تقريره : لما كان جميع صور الموجودات ^(١) الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إليها كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الإبداع متمتعاً إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة ، وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها . والمادة كاملة بها .

وإذا تقرر ذلك فاعلم : أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة وبجملته على سبيل الإبداع ، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التزويل في قوله عز من قائل : وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم . والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ : إن كل شيء يوجد الأول بوسط أو بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء . بعينه تأدياً على سبيل الوجوب .

(١) قوله « وأقول : في تقريره لما كان جميع صور الموجودات » قدبان من الأصول المتقدمة أن جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي . وإنما يقل : في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح . وهذا معنى القضاء . أعني وجودات الموجودات في العالم العقلي .

ثم لما كان للوحدات في العالم العقلي صور متباعدة استحال أن يفيض دفعة على المواد والاجتماع المتباينان ، أولاً يفيض أصلاً . فإنه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها إلا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف أحوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته . فيرد صورة على المادة بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر . أعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة مفصل ما كان مجمل الوجود في الازل .

فالشارح قدم هذه المقدمة لتحقيق مهية القضاء والقدر . والجواهر العقلية موجودة في القضاء

﴿إشارة﴾

﴿فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعمل الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبثق لفيضان الخير في الكل ﴾

هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر . وقد مرّ في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك . وإنما أورده هناك بعد ذكر أن العالی لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد . و أعاده ههنا بعد نفى إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه . وموضع هذا البحث هو هذا الموضع . وإنما أورده في النمط السادس لغرض ما وهو إزالة الوهم المذكور . ولذلك بدء كلامه ثمة بقوله « لا تجد مخلصاً إن طلبت » وبدء كلامه ههنا بتقرير المراد .

و القدر مرة واحدة إذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجمال والتفصيل ، واما الصور والاعراض الجسمية فهي موجودة فيها مرتين : مرة في الازل مجعلا ، ومرة في ما لا يزال مفصلا . و اما العناية فهو علم الله بالموجودات على احسن النظام والترتيب ، وعلى ما يستحب أن يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها . و الفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا و هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الالهي بغلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة .

و اعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة و قصد يحدث لنا متوجها الى تحصيل الفعل ، ثم عزم على ذلك ، وتحريك القوة المحركة الى أن يحصل ذلك الفعل . و اما البدء الاول فنمانيته اعني علمها بالموجودات على النظام الالهي كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم و قصد كما في افعالنا . فالله تعالى مريد قادر من غير كثرة الافي الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي ، و قادر باعتبار أن له ان يفعل وله ان لا يفعل . ولاشك أن كونه بهذه الحالة امر اعتباري . وله ارادة و عناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الالهي بها . فهذه الصفات انما يختصها العقل في الله باعتبار آثاره وليس منها شيء موجود في الخارج ؛ بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة . هكذا يجب أن يعقّق . م

﴿إشارة﴾

﴿الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعزى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحرّكات^(١). وفي القسمة أمور شرّية إمّا على الإطلاق، وإمّا بحسب الغلبة. وإذا كان الجواد المحض مبدئاً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها. وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإنّ في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً. وذلك مثل خلق النار فإنّ النار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤوّناتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية. وكذلك الأجسام الحيوانية^(٢) لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدّى أحوالها في حرّكتها وسكوناتها. وأحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات ومصادمات مؤذية وإن تتأدّى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضارّ في المعاد وفي الحقّ، أوفرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضارّ في أمر المعاد. وتكون القوى المذكورة لا تغنى عنها، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان وذلك في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين، وفي أوقات أقلّ من أوقات السلامة. ولأنّ هذا معلوم في العناية

(١) قوله «وأمور لا يمكن أن يكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات التحريكات» كالنار فانها تقتضى الصعود من الارض و اذا صعدت من الارض الى حيزها لم يكن بدمن حرق اجسام معتزلة في وسط مسافتها. ففضيلة النار وهى غاية الحرارة لا يحصل الا بافناء ما يصادفها. فهى وان اقتضت الشرفى بعض الاوقات الا ان وجودها نافع فى المركبات وغيرها. م

(٢) قوله «وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها» كما لا يكون فضيلتها الا اذا كانت بحيث يمكن ان يتأدى حركتها فى الغذاء الى احواله وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو ونماء. ولا شك أن فيه خلق صور و اكتساء صور. وذلك انما يكون بحركات العيون مثل أخذ الغذاء و ابراده على

الأولى فهو كالمقصود بالعرض . فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضي به بالعرض) ☆ .

لما فرغ عن بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه ، وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير إليه .

ويجب أن يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب . فأقول : الشر يطلق على أمور عديمة من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل ، وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكلاً أفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكلاً أخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكلاً آلام والغموم وغير ذلك . فإنا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمرجتها . فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالها للاتفة بها . والبرد إنما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك . وكذلك السحاب . وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلاً بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتبينك القوتين إنما يكونان شراً بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين . فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله . وإنما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك .

البدن . واحوال العار الفريزي الذي هو مثل النار أى تصرفاته في الفداء .
هكذا سمعته . وليس ينطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاع الصورة الذى هو فقد ان كمال وشر الانها ليست متأدية الى اجتماعات و مصاكات مؤذية .
و معنى الكلام فى المتن أن احوال الحيوانات فى حركاتها وسكناتها و احوال مثل النار فى تلك ايضاً أى فى تلك الحركات و السكنات يتأدى الى اجتماعات و مصاكات مؤذية . فالصواب أن يقال أما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات المؤذية فظاهرة ، وأما تأدى مثل النار و سكناتها وهوالعار الفريب فكما اذا ورد الدواء العار البدن و يؤذى بسبب حرارته .

وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها . وكذلك الآلام فإنها ليست بشروط من حيث هي إدراكات لأشياء ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن علمها . إنما هي شروط بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل .

فإن قد حصل من ذلك ^(١) أن الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لوجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده ، وأن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشروط . إنما هي شروط بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام فالشروط أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة وأما في نفسها وبالقياس إلى الكل فلا شر أصلاً .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول : الأشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلى ما لا شر فيه أصلاً ، وإلى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر ، وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلاً . والقسم الثاني ينقسم إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر ، وإلى ما يتساويان فيه ، وإلى ما يغلب فيه ما هو شر . وهذه خمسة أقسام :
الأول : ما لا شر فيه أصلاً . وهو موجود . فإن الموجودات التي لا تشمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصلاً .

والثاني : ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر . وهو أيضاً موجود . فإن الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللاتقة بها إلا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالأحراق يكون لا محالة من هذه الصنف . وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحالة والاستحالة ، والكون والفساد . وهي قليلة بالقياس إلى الكل . ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض

(١) قوله « فإذن قد حصل من ذلك » لما حصل ما تقدم أن الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء ، وإذا أطلق على أمر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحققة هو فقدان الكمال أيضاً . فقد حصل مفهوم الشر وهو عدم كمال لوجود من حيث هو غير لائق به : أو نقول : من حيث هو لا غير مؤثر . فليس هذه الإعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر . وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر في موارد . م

ممنوعاً عن كمالاته أيضاً فيها قليل . فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات ،
و في بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية التي تكون شراً محضاً ، أو يغلب الشر فيها ، أو يساوى
ما ليس بشرٍّ فغير موجود لأن الوجودات الحقيقية والإضافية في الموجودات لا محالة
يكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله : « الأمور الممكنة في الوجود » إلى قوله
« ومصادمات المتحرّكات » وإلى الثلاثة الباقية بقوله « وفي القسمة أمور شرّية إما على
الإطلاق أو بحسب الغلبة » .

واحتج على وجود الأولين بقوله « وإذا كان الجود المحض » إلى قوله « وفي أوقات
أقلّ من أوقات السلامة » وأورد في الأمثلة الألم والأذى الحاصلين للحيوانات جميعاً ،
والجهل المربّب الضارّ في المعاد الذي يعرض لها لامن حيث هي حيوان بل من حيث هي
إنسان ، والأمور التي تعرض له بسبب قوّته الحيوانيتين وتضرّه في أمر المعاد يعنى
الأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة . فإنّ هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور .
وذكر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال لا يغني غناها
إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الأشياء وهي أفضلية الوجود وإن كانت
كثيرة بالعدد ، ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة في العناية الأولى فهي مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ، ومرضي بها لامن حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن
أن تكون منفعّة عنها .

قال الفاضل الشارح : هذا البحث ساقط عن الفلاسفة ^(١) والأشاعرة لأنّه لا يستقيم

(١) قوله « قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة » لانه لا يستقيم الا مع القول
بان فاعل العالم مختار ، ومع القول بالحسن و القبح المقلين . و الفلاسفة لا يقولون بواحد من
هذين الاصلين : اما انه لابد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل : لم يوجد الشرقي افعال
الله تعالى ؛ انما يتوجه اذا كان تعالى الله مختاراً يمكنه أن يفعل وان لا يفعل حتى يقال : لم فعل هذا دون
ذاك ؟

إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة . أمّا مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية لا يكون السؤال بلم عن أفعاله وارداً . فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول .

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشرّ عما هو خير بالذات فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشرّ فإنّ صدور الخيرات الكليّة الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشرّ .

ثمّ قال : إنهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً . وهو ليس بصحيح لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة إلى الاستدلال ، وإن أرادوا حمل العدم على الشرّ فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهية الشرّ لأنّ التصديق مسبوق بالتصوّر . وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا تفيد يقيناً .
والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة

وأما إذا كان موجبا لذاته لم يكن أن يقال : لم فعل هذا دون ذاك ؛ لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحاج في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات أو شرورا .
و أما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله على ما هو قول الاشعرية . فلا يمكن ان يقول : لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا للغير .

و هذا البحث انما يستقيم على قول المعتزتين بهذين الاصلين و هم المعتزلة ، و اما الذين ينكرونهما و هم الفلاسفة ، او احدهما و هم الاشاعرة . فيكون البحث ساقطا عنهم كما مر . فيكون خو ضهم فيه من الفضول .

والجواب : اننا لنسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن أن يقال : لم اختار هذا دون ذلك ، وايضا لانسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع و منافاته ، وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان ، وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم . ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير . فينتجه أن يقال : الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص .
و اليه اشار بقوله : انما يبحثون عن كيفية صدور الشرعما هو خير بالذات . ولاخفاء في أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعا . و انما اقتصر على المنع الثاني تمويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار .

الشرّ فينظرون في وجوه استعمالهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب إليها بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها . وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح . وليس باستدلال تمثيلي . غاية ما في الباب أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق إليها إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح حكم بأن الشرّ هو الألم وحده وهو وجودي ، وأن الخير هو إما عدم الألم يعني السلامة ، وإما ضده يعني اللذة . وأطال كلامه في بيان أن الآلام في الدنيا أكثر من اللذات . وهو يقتضى كون الشرّ غالباً .

ثم ذكر : أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول الفائل : لم خلق الله الخلق . باطل . لأنه تعالى خالق لذاته لا لعلّة . وهو ينافي القول بتعليل الشرّ . فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول .

أقول : لأحاجة بناهيننا إلى إيراد جوابه ^(١) فإن مامرّ كاف فيه .

ثم قال : يجب أن يتصور الخير والشر في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور في ما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم . وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نعلم بان القتل شر و اذا تصورنا فيه من الامور الوجودية و العدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون السكين قاطعاً فهو خير لان كمال السكين أن يكون كذلك ، واذا انظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك أيضاً خيراً لانه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكين كان ذلك شراً ، و اما اذا نظرنا الى قوة حياة المقتول و الى تفرق اتصال بدنه وجدناه شراً و علمنا ان الوجود هو الخير و العدم هو الشر . و هذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم : الخير وجود والشر عدم . تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في الاستدلال لان لكل أحد أن يفسر أى لفظ شاء بأى معنى شاء ، و ان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشر . و الكلام الان فيه . و بتقدير التنزل عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل لانه لا يفيد اليقين .

والجواب : ان المراد تصوير الخير والشر والتثيل ليس بالاستدلال بل تعين لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصاً لهما عن غيرها حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشرير يدون فقد ان كمال أو عدم شيء . م

(١) قوله : « لأحاجة بناهيننا الى إيراد جوابه » أما الشر هو الألم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر ، والا لم وإن كان شراً بالقياس الى فقدان الاتصال الا انه جزئى واحد

﴿وهم وتنبية﴾

﴿ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى آفة نادر ؟ فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة : حال البالغ في الجمال والصحة ، وحال من ليس ببالغ فيهما ، وحال القبيح و المسقام أو السقيم . والأول والثاني يتالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافرأ أو معتدلاً أو يسلمان . كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة : حال البالغ في فضيلة العقل و الخلق . وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية ، وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظاً ما من الخيرات الآجلة ، وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضه الأذى في الآخرة . و كل واحد من الطرفين نادر ، والوسط فاش غالب . وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة ﴾

من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليست بالام ، واما ان كثرة الالام يقتضى غلبة الشر فقد مر أن الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء فى نفسه والوجود الإضافى وهو كونه سبب الوجود شىء آخر أكثر من العدم الإضافى الذى هو شر أى كونه سببا لعدم آخر . وأما أن الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق اى تصوير الشر ، وبيان قلته إلا بتفى تليل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق .

ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصا لها من الزوايد التى لاطائل تحتها فنقول : لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين الناية يريد ان يبين كيفية وقوع الشرور فى قضااه . فان لسائل أن يسأل فيقول : فى الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الوذية من الباع والهوام والقوى الشهوانية والنضبية التى يستلزم الشرور الكثيرة إلى غير ذلك . والله تعالى خير محض وكذا القول والنفوس الساوية . فكيف صدر عن الموجودات التى هى خيرات محضة موجودات هى شرور .

وجواب هذا موقوف على تحقيق مية الغير والشر . فالغير هو الوجود من حيث انه موثر ، والشر هو العدم من حيث انه غير موثر . وكل وجود غير فى نفسه و ليس فى الوجود شراصلا ، نعم يطلق على الموجودات الشر باعتبار أنها تستتبع شرورا هى اعدام كالات الغير . وكذا يطلق الغير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات أى يكون مصدر الكمالات الغير . فذلك الوجود يكون خيرا وشرا بالإضافة والعرض . وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بسبب التبغير . فالشمس يكون شرا بالإضافة إلى التصديع

لما كان قوى الإنسان ^(١) التي بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ويصير بسببها سعيداً أو شقيماً ثلاثاً : نطقية ، وغضبية ، وشهوية . وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس إلى الآجلتين ، وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أصداد ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى أغنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لاسيما في الآجل . وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات . فزال الشيخ هذا الوهم بأن وجود الجهل الذي هو ضد اليقين أغنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين ، وإلغى الفاشى هو الجهل

الذى هو عدم صحته . والشر وإن اطلق على الوجود لكنه إذا قتش يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشر عليه إلا باعتبار ذلك الدم . فالشر فى الحقيقة هو ذلك الدم .

والأمثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كأنها جواب لسؤال وهو انكم قلتم : أن مهية الخير الوجود ، ومهية الشر عدم . ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحاً .

فاجابوا بأن الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة و تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار أى الخير والشر بالاضافة والإفليس الوجود شراً أصلاً ثم حاصل الجواب : أن الوجود الشر انما وقع فى الفضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد أن يكون جهات خيريته أكثر من جهات شره . ولا يجوز أن يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير . هذا هو خلاصة البحث فى هذا المقام . م

(١) قوله «لما كان قوى الإنسان» تلخيص السؤال ان للإنسان قوى ثلاثاً والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل ، وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب . وهى شروط لانها اسباب الشقاوة والعقاب . فيكون الشر غالباً فى نوع الإنسان .

وتقدير الجواب أن يقال : كما أن للبدن فى الصحة والجمال اقساماً ثلاثة : مافى غاية الجمال ، وما فى غاية المرض والقيح وما بينهما وهو الغالب . كذلك للنفس فى العلم والخلق ثلاثة اقسام : من فى كمال العلم وحسن الخلق ، ومن فى غاية الجهل وقبح الخلق ، ومن بينهما وهو الغالب اذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط . فاذا انضم إلى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة .

فان قلت : الجهل البسيط أيضاً شر لانه فقدان الإنسان كماله العلمى فلما كان هو العلم الفاشى يكون الشر أكثر .

نقول : الكلام فى الموجود الذى هو الشر . والجهل ليس بوجود . والإنسان ليس بشر بالاضافة لانه ليس سبباً له . م

البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر . و كذلك في القوتين الأخيرتين فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها . والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن غايته الفضل والرزالة . وشبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال والصحة الغائيتين ، أوفي القبح والمرض الغائيتين ، أوفي الحالة المتوسطة بينهما . ثم يبين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فإذن الشر ليس بغالب . و ذلك لأن الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخس على ما يجيء بيانه . وهو معنى قوله « وآخر كالمسقام و السقيم هو عرضة الأذى في الآخرة » يقال : هو عرضة الشيء وعرضة للشيء إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره . وباقي عباراته واضحة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ولا يقنن عندك ^(١) أن السعادة في الآخرة نوع واحد ، ولا يقنن عندك أن السعادة لا تتألف أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف ، ولا يقنن عندك أن تفريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرم مضرب

(١) قوله « لا يقنن عندك » هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة :

أحدها : أن السعادة نوع واحد لا تتألف إلا بكمال العلم فن لا يكون له علم أولاً يكمل علمه في الشقاوة فيكون الشر غالباً .

وأجاب بالمنع عن ذلك .

ثانيها : أن مرتكبي الخطايا أكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجات من العذاب فيغلب الشر . والجواب : أن الفساد إما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرم إلا الجهل المركب ، وإما في الخلق فليس كل خلق ردى ، موجبا للعذاب بل ما يتمكن في النفس تمكنا بالنا . و الموجب للعذاب لا يوجب الإعداها محدودا منقطعا يزول العذاب ويحصل السعادة . وإذا قبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الإبدية العاصلة بعده يغلب السعادة . هذا هو المطابق للمتن .

وأما قول الشارح : إنما يهلك الهلاك السرم ضرب من الجهل والرزيلة . فليس ينطبق لأنه لم يحصل الهلاك السرم في الرزيلة بل العذاب المحدود .

وثالثها : أن الناجي ليس إلا من عرف الحق بالبراهين وكان نقياً من الانتماء كما يقوله المعتزلة فيكون أهل النجاة في غاية القلة .

أجاب بأن رحمة الله واسعة ليست وفقاً على عدد . م

من الجهل [والرذيلة] ، وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه . وذلك في أقل أشخاص الناس . ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد و مصروفة عن أهل الجهل و الخطايا صرفاً إلى الأبد ، واستوسع رحمة الله . وستمع لهذا فضل بيان)
يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس وهو ظاهر . وقوله :
« باتكة لعصمة النجاة » أي قاطعة . والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان أي يستمسك به لئلا يسقط ، وقوله : « بل إنما يهلك الهلاك السرمذ ضرب من الجهل و الرذيلة » دال على أن ما عداهما إما يقتضيان شقاوة منقطعة ، أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً ، وإنما قال :
« واستوسع رحمة الله » ملاحظة لقوله عز من قائل : ورحمتي وسعت كل شيء فمأ كتبها للذين يتقون . فإن فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

﴿وهم وتنبية﴾

﴿ أولئك تقول : هلاً أمكن أن يبرء القسم الثاني عن لحوق الشر . فيكون جوابك : أنه لو برىء عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم و كان القسم الأول وقد فرغ عنه . وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فإذا برىء عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء . وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بيناه ﴾

وهذا الفصل غنى عن الشرح .

﴿وهم وتنبية﴾

﴿ ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب ؟ فتأمل جوابه : أن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها ، وأما [العقاب] الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر . ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسناً لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في

الأسباب ^(١) التي تثبت فتنفع في الأكثر والتصديق تأكيداً للتخويف ^(٢) فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجباً من مختار رحيم لولم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر، ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكليته ليسلم . وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذا والأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوباً كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح . ولعل فيها ما يصح بالرهان بحسب بعض الفاعلين . وإذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها . وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) ✽

تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ^(٣) ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك . فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب ؟

والشيخ أجاب عنه أولاً بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله : «إن العقاب

(١) قوله «قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب» أي الأسباب التي نظام العالم مربوط بها . مثلاً إدراك المراتب من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الخير من النظام فلما أوجده الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام . فذلك وجد التخويف لأن صدور الأفعال الجميلة من العبد يتوقف عليه . م

(٢) قوله «والتصديق تأكيداً للتخويف» التصديق أي الوفاء بالتخويف تأكيداً للتخويف . وإنما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به وإقامة في الدنيا كالعدد . م

(٣) قوله «ولتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي» وجوب صدور الفعل من العبد مع القول بأنه قادر مختار على ما يقوله الحكماء لا يجتمعان لأنه حينئذ يتمتع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشيئة الترك في تحديد القدرة إن شاء يترك . فلا قدرة أصلاً .

وجوابه : أن اللازمة ثبت بين الممتنعين مع أن الامتناع ليس بالذات بل مشيئة الترك بالنسبة

للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن ، إلى قوله : « ولا من وقوع ما يتبعها ، وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها . فكأنها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة . لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أُجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانيّ وارد على بدن المسمى من خارج على ما توصف في التفسير والأخبار .
فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله : « وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر ، أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس ممّا لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية أي ليس بشر . فقال : « ثم إذا سلّم معاقب من خارج فإنّ ذلك أيضاً يكون حسناً » وأراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشرّ لما يذهب إليه المتكلمون على ماسياني . واستدلّ على ذلك بأنّ وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في أكثر الأشخاص . والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لزيادة النفع فهو أيضاً حسن .

إلى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينا في امكانه .

ومحصل تقدير السؤال : أن الأفعال الصادرة من العبد ان وجب أن يكون مطابقة للعالم العقلي . وهذا هو القدر . فلم يوافقون على ذلك ؟ .

وفي جوابه طرايق : الطريقة الاولى : طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سببه وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء . ويبقى عند كل هضم لطعة من الفضلات و يجتمع في بدن الانسان من لطغات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة حتى اذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او الضب إلى عضو فتورم إلى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان إذا فعل افعالا رديئة ينتفش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة ويجتمع على مر الامام ملكات رديئة متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كأنها ذ اهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما . فالعقاب انما هو لازم للأفعال الذمومة واد على النفس منها لا من خارج وهو نار الله التي تطلع على الافئدة . واما العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الإلهية فان اول رجح الى الاول ،

ثم يبين أن هذا التعذيب إنما يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعبّد ، و يكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلّي أي لا ينظر إليه . فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرّاً قليل . واستشهد بقطع العضو لصالح البدن فإنّ الحكم بوجود ذلك و إن كان مشتملاً على شرٍّ مما مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة إنما يقرّون ذلك على وجه آخر وهو قولهم : تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه إذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة ، والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته وتبعيدهم عن معصية ، وتعذيب العصاة عدل منه حسن والإخلال بأمانة المطيعين ظلم فيجيب إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدّمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتبحيح بعضها بحسب العقل بعدّها منها من البديهيّات .

وإن لم يأول توقف القبول به على اثبات المعاد الجسماني . وحينئذ لو سئل وقيل : لم يعاقب ؟ فإن أراد أن غرض الله تعالى من العقاب أي شيء . هو . سقط السؤال لأن إفعاله تعالى منزّه عن الإغراض وإن كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر . وهو أنه لما ارتكب الأفعال المنهيّة عاقبه الله تعالى على عصيانه .

نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو أن الله تعالى خير معص بالذات والعقوبة شرّ معص فكيف صدرت من الله تعالى .

وجواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال : لما كانت نفس الإنسانية في علم الباري قابلة للكلمات فكانت الحكمة العالية اقتضت إفاضة تلك الكلمات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفعالها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الأفاعيل إلى إفعالها تضادها قدر تكليفها وتخويفها يكون من أسباب إرادته الإفعال الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكداً له . و الوفاء بالتخويف العقوبة . لا جرم صار العقوبة سبباً من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة . غاية ما في الباب أن العقوبة يكون شرّاً بالقياس إلى الشخص المعبّد لكنها لما كانت سبباً لكلمات ساير النفوس لم يلتفت إلى ذلك فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير كثير . ثم لما لم يكن بد من أن يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بث الإنبياء والرسل لذلك . فهذه كلها أسباب لصدور الفعل الخير من النفس

فذكر الشيخ : أن تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور . و يمكن أن يقع فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الأشخاص الإنسانية على ماسر في المنطق . فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح .

قال الفاضل الشارح : هذا الجواب ضعيف : أمّا أوّلاً : فلاّنه مبنيّ على وجوب التخويف فكما يقال : إن كان القدر فلم العقاب . يجوز أن يقال : إن كان القدر فلم التخويف . فيكون حكمهما واحداً فإذن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدّمة في بيان الآخر ، و أمّا ثانياً : فلاّنه لا يتمشّي على قول المليّين لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم ؛ بل الجواب الصحيح أن يقال : لأنّ العقاب أيضاً من القدر وطلب علّة ما يقتضيه القدر باطل .

و أقول على الأوّل : القول بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيّات مستندة إلى أسبابها المتكثّرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة

الإنسانية وهذا كما ان الهيولي لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهيولي بحسب اختلاف حركاته وأوضاعه فيفيض من الببد. الفياض صورة صورة . فعال النفس الإنسانية هكذا .

الطريقة الثانية : طريقة المعتزلة وهي أن الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ، ووعدهم على الطاعة وأوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والإيعاد لطف من الله بقرّبهم إلى الطاعة وتجنّبهم عن المعصية ، ثم انه يجب عليه الاتّابة على الطاعات إذا اخلل به قبح وظلم ، واما العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي . فاذا قيل لهم لم يعذبون ؟ قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي ، و اذا قيل لم ارتكبوا المعاصي ؟ قالوا لارادتهم ذلك وانهم مغتادون ، واذ قيل لهم أليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى ؟ اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم أن المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم . فلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم .

الطريقة الثالثة : طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى أن جميع العوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل . فان قيل فلم العقاب ؟ قالوا ان كان المراد الفرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يسأل عما يفعل . فالتقدير على مذهبهم خلق الله جميع الاشياء ، وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما يزال للصور الموجودة في العالم العقلي .

من المتكلمين لأنهم يقولون : لأفاعل ولا مؤثر في الوجود إلا الله . والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله . فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته وكلاهما مستندان إلى أسبابهما . ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف . فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر ، والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ . وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عنده . وأما على أصول الأشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح . وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق . ولذلك يقولون : لا يسئل عما يفعل .

وعلى الثاني : أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين الملتزمين على ما صرح به ؛ بل يريد تمشية مناطق به الكتب الإلهية في هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم .

ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الإقرار بما ذهبوا إليه من معنى التقدير والقضاء لأن الكل اتفقوا على أن الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد وهو القضاء ، وعلى أن كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والألزم جهله تعالى وهو القدر .

وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الأول من أن القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الأشاعرة ، وناقض هذه المقدمة ليظهر أن الأسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما أن المسببات مقدرة ثم بعد تهذيبها أشار إلى أمرين : أحدهما : الجواب عن السؤال الأول وهو أن فعل الأول صادر عنه وسببه قدرة العبد وإرادته . ومن أسباب إرادته فعل الخير التخويف والعقاب فهما من الأسباب المقدرة لنظام العالم كما أن فعل الخير مقدر .

فإن قيل : لما كان فعل العبد مقدرًا فلم العقاب ؟ أولم التخويف ؟

قلنا : لأنها من أسباب فعل الخير الصادر عن العبد . وقد تبين أن التخويف مقدم في التقدير على العقاب ولا معذور فيه أصلاً .

والآخر : إبطال جواب الإمام فأن القول ببطلان تعليل القدر إنما يصح على مذهب الأشاعرة إذ لا علة عندهم إلا الله لا على مذهب الحكماء فأن كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي إلى أن ينتهي العلة . م

(النقط الثامن في البهجة والسعادة)

البهجة : السرور والنضرة . والسعادة : ما يقابل الشقاوة . والمراد منهما الحالة التي تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال .

﴿وهم وتنبه﴾

﴿إنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن اللذات القويّة المستعلية ^(١) هي الحسيّة وأنّ ماعداها لذات ضعيفة وكلّها خيالات غير حقيقيّة . وقد يمكن أن ينبّه من جهلتهم من له تمييز ما فيقال له : أليس ألذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأُمور تجري مجراها وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد ونحوهما قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة ، وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفّة والرئاسة مع صحّة جسمه في صحبة حشمة فينفذ اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذّ لا محالة هناك من المنكوخ والمطعوم . وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاز بما ينعم يصيبون موضعه آثروه على الالتذاز بمشتهى حيوانيّ متنافس فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به . وكذلك فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقّر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة الاقران والمبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذّة الحمد ولو بعد الموت كأنّ ذلك يصل إليه وهو ميت . فقد بان أنّ اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسيّة . وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإنّ من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه

(١) قوله «النقط الثامن : أن اللذات القويّة المستعلية» لما كان الله ادراك الملايم والادراك اما حسي أو عقلي كان اللذة على قسمين أيضا : حسية ، وعقلية . واللذة الحسية إما ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة ، وإما باطنة يتعلق بالوهم والخيال : كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضب . فاللذات ثلاث في ثلاث مراتب : فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء ، ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك و تفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم لان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة ، وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون

على صاحبه ، وربما حمله إليه . والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فمافولك في العقلية ؟ ! *

أقول : العطب : الهلاك . واقتحم : أي دخل من غير روية . والدهم : العدد الكثير . وأعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط . ثم إن العوام يظنون أن اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة ، وأما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها و ينسبونها إلى خيالات لاحقيقة لها ، وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية . فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجوب لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة لوجوه :

منها : أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في أمر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية .

ومنها : أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها .

ومنها : أن الكريم يؤثر لذة إثارة الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على لذة التمتع بها .

ومنها : أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام على الأحوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية إلى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها .

وهذه صغريات تنضاف إليها كبرى مشهورة هي : أن كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيد . فينتجان أن اللذات الباطنة مستعلية

اللذة أكثر كان العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب يكون لذته أكثر ، وكذلك ما كان المدرك اشرف كان اللذة في ميله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته أكثر . ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منمسة في المادة ، وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ، ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهي الجزئيات لاجرم يكون لذة العقلية اقوى من ساير اللذات .

فان قيل : نحن لانلتذ بالمعقولات ولا نتألم بالخيالات . فلو كان اللذة العقلية اقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات اشرف فوق ما نلتذ بالمحسوسات . وليس كذلك بل قد لانجد لذة .

على الحسية . ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أن من سائر الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإن كلب الصيد تؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه على لذة الأكل ، والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها . ثم تدرج من ذلك إلى المقصود . فذكر أن اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت أعظم من الظاهرة فإن تكون العقلية أعظم منها أولى . وذلك لأن قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الإدراك وضعفه . فإن اللذة إدراك ما على ماسياتي .

﴿تذنيب﴾

﴿فلا ينبغي لنا أن نستمتع إلى قول من يقول : إننا لو حصلنا على جملة لانا كل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فآية سعادة تكون لنا . والذي يقول هذا فيجب أن يبصر و

فالجواب : أن اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم ، فمن البين اننا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى بحسبه هي اللذة فادراك الملايم والمنافع وان اقتضى اللذة والالام الا أن هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالات عند الادراك دائما . فربما يتوقف حصولها على وجود شرط أو ارتفاع مانع ولا شك أن للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة . فلعل ذلك مانع من وجد ان اللذة بالمعقولات كما ان المريض المرور الذي يقلب عليه مرة الصغراء لا يلتذ بالعلاوى بل يعافها ويكرهها .

لا يقال اثبتوا لله تعالى لذة عقلية فلو كانت اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زايد في ذاته تعالى وانه معال .

لانا نقول : اللذة فينا معنى زايد على ادراك الملايم بخلاف اللذة في الباري كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ، او نقول : اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم . ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعدحال الغيبة . و لهذا قال من كمل قوته العلمية يجد لذات عقلية عظيمة . فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين . و مثال ذلك المنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال في فرج لا يلتذ به كما يلتذ من ناله . فاللذة ليست من الادراك بل من النيل ، وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالفنفس مادامت الفت بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لانتيل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما تتورها حال كالشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها .

واعلم ان المطلوب من هذه الفصل ليس الاثني حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقرار غيرها . وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتي تفصيلها . م

يقال : له : يا مسكين لعلّ الحال التي للملائكة وما فوقها أذلّ وأبهج وأنعم من حال الأتباع ؛ بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدّ بها ؟
القاتلون بأنّ السعادة هي اللذة الحسيّة ينكرون السعادة التي يشبّتها الحكماء للنفس الانسانيّة الكاملة بعد الموت . ويلزمهم على رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيداً أصلاً . ولما كان غرض الشيخ من الردّ عليهم إثبات تلك السعادة ، وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرّح في هذا الفصل بالردّ عليهم بإثبات تلك السعادة . ولذلك وسمه بالتذنيب . ثمّ نبّه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الأتباع وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فإنّ النسبة بينهما بعيدة جدّاً بل لانسبة لأحدهما إلى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهيّة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ إنّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم هو إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر ﴾
يريد التنبيه على ماهيّة اللذة والألم ليبين بالنظر الحكمي أنّ السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة أتمّ منها للنفس الحيوانيّة ، وكذلك الشقاوة لأهلها . فذكر أنّ اللذة هي إدراك ونيل . أمّا الإدراك فقد مرّ شرح اسمه ، و أمّا النيل فهو الإصابة والوجدان . وإنّما لم يقتصر على الإدراك لأنّ درك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ^(١) ونيله لا يكون إلّا بحصول ذاته . واللذة لانتمّ بحصول ما يساوي اللذيذ بل

(١) قوله « لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه » يمكن أن يدرك الشيء أولاً ولا يلتذبه فلا يكفي في اللذة مجرد الإدراك بل لابد مع ذلك من نيل ذاته مثلاً يتصور ذات جمال ولا يلتذ بها إلا بنيلها .

وكان سائلاً يقول : ان نيل الشيء لا يكون إلا بداركه فحيث ذكر النيل .

اجاب بان مفهوم النيل ليس الاحضور الشيء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه إلا بالمجاز . ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود .

إنما تتم بحصول ذاته . وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز .
وإنما أوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة . وقدم الأعم الدال
بالحقيقة وأردفه بالمتخصص الدال بالمجاز . وإنما قال : « لوصول ماهو عند المدرك » و
لم يقل : لما هو عند المدرك . لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيق فقط ؛ بل هي إدراك حصول
اللذيق للمتلدذ ووصوله إليه ، وإنما قال : « ماهو عند المدرك كمال وخير » لأن الشيء
قد يكون كمالا وخيرا بالقياس إلى شيء وهو لا يعتد كماليته وخيريته فلا يلتذ به ، و
قد لا يكون كذلك وهو يعتد فيلذ به . فالمعتبر كمالته وخيريته عند المدرك لا في نفس
الأمر . والكمال والخير ههنا أغنى المقيسين إلى الغير هما حصول شيء لما من شأنه أن
يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ، أو أمر يليق به بالقياس إلى
ذلك الشيء . والفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك
الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال و باعتبار كونه مؤثرا خير . والشيخ إنما ذكرهما
لتعلق معنى اللذة بهما ، وأخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصا لذلك المعنى ، وإنما

فان قيل : لا شك اننا لذت بتخييل امرأة حسنة ، وتخييل جماع وشرب مشروب . فههنا التذاذ حاصل
دون نيل اللذات

نقول : نحن لا نلذ بل نتخيل الالتذاذ بتخييلنا النيل . وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه و
تقدم الاعم في التعريفات واجب

لا يقال : قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا بأشغال ومرغليه بحببه ولم يره
فلا يكون الادراك اعم من النيل .

لانا نقول : مانال حبيبه بل العيب ناله . ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك مهية
اللذيق بل ادراك حصوله له ووصوله اليه .

فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادرار اللذيق فقط بل بادرار حصوله وهو النيل . واللذيق ماهو عند
المدرك كمال وخير فالمعتبر كمالته وخيرته عنده لا في نفس الامر .

فان قلت : فالجاهل بالجهل المركب يجب أن يكون ملتذاً به و حينئذ ان بقى الجهل بعد موته فهو
يلتذ به كما في الحياة ، وإن لم يبق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل و قد زال . فاحد الامرين
لازم اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت ، او عدم بقاء عذابه وهو خلاف ما مر جوابه .

نقول : لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركب فانما يلتذ به لوانا مدركه . لكن النيل وهو وجدانه يتوقف
على وجوده وليس بوجود . وسيبينه الشارح زيادة بيان .

قال : « من حيث هو كذلك ، لأن الشيء قديكون كمالاته وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير . فهذه ماهية اللذة ، ويقابلها ماهية الألم كما ذكره . وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم : اللذة إدراك الملائم ، والألم إدراك المنافي . ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضع .

قال الفاضل الشارح : تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع إلى قولنا : اللذة إدراك الموجود ، وكذلك الألم إدراك المعدوم . وذلك باطل : أمّا في اللذة فلا ن إدراك احتراق الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع أنّها موجودات ، وأمّا في الألم فلا ن العدم لا يحس به . فإن فسروا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة إليها على ما هو المشهور رجع التعريف إلى قولنا : اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها . والكمال أيضاً إن فسروه بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات .

قال : والتحقيق أن تصور ماهية اللذة والألم بديهي غني عن التعريف . وأقول : ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يعنى عن إيراد أجوبة هذه الشكوك . و

و المشهور أن اللذة إدراك الملائم ، والألم إدراك المنافر . ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالاته وخيراً للمدرك من حيث هو كذلك والمنافر ما يكون آفة شرّاً للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور لانه لما احتج إلى تفسير الملائم والمنافر بهذين التفسيرين فأبرأهما أولاً قصرأ للمسافة وتفصيلاً للجمل فانه ترك ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان أن لا بد منهما .

قال الامام : فسر الشيخ اللذة والألم بالكمال والخير والافاة والشر . فلا بد من العلم بهذه الاشياء .

و اما الخير والشر فإن أراد بهما مذهب إليه من أن الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسير إلى أن اللذة إدراك الوجود والألم إدراك المعدوم وذلك باطل . اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه أن يكون إدراك الاحوال العاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردها بالتلج أو عند سماع الاصوات المنكرة وشم الرياح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات ، و اما الألم فلان العدم لا يحس به .

وان أراد بهما التفسير المشهور وهو أن الخير هو اللذة وما يكون وسيلة إليها ، والشر هو الألم وما يكون وسيلة إليه كان معنى التفسيرين أن اللذة أدراك اللذة وما يكون وسيلة إليها ، و

الوجه في ذكر ماهية اللذة و الألم مع كونها غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك بعينه .

قوله :

« وقد يختلف الخير والشرّ بحسب القياس . فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المعظم الملائم والملبس الملائم ، والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة ، والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق ، وتارة وباعتبار فالجميل . ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة . وبالجملّة فإنّ هم ذوى العقول في ذلك مختلفة »

مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير ، وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاثة التي تتعلّق بالأفعال الإرادية بها أعنى الشهوة والغضب والعقل ، ومعنى قوله في الخير العقلي « فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل » أن الحق خير عند كون العاقل قابلاً عما فوقه بالقياس إلى قوته النظرية ، والجميل خير عند كونه متصرفاً فيما دونه بالقياس إلى قوته العملية وأراد بقوله « ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد » الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى . وأما

الألم ادراك الألم وما يكون وسيلة إليه . ونسأله ظاهر .

و ان فسرهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لينظرفيه .

و اما الكمال فالأكثر من فسروه بأنه حصول شيء لشئ من شأنه ان يكون له . فيقال لهم : ان كان المراد من قولكم : من شأنه أن يكون له . امكان اتصافه به لزوم أن يكون الجهل والاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لا مكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات ، و ان كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لتكلم عليه .

قال الشارح : ما ذكرنا في بيان التعريفين يعني عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والغير ههنا الإضافتان المنتهتان الى الغير ، و بقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه أن يكون له ان يناسب الشئ و يليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام والغير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يؤثر و بالشر الشر بالعرض و هو الموجود الذي يكون سببا لعدم شيء آخر . فجاز ان يحس به . م

العقليّ الصرف فلا يختلف البتّة .

قوله :

﴿ وكلّ خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختصّ به وينحوه باستعداد الأوّل وكلّ لذة فإنّها تتعلّق بأمرين بكمال خيريّ وبإدراك له من حيث هو كذلك ﴾
أراد الفرق بين الخير والكمال^(١) . فذكر أنّ الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاصّ الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأوّل . والشيء لا يقصد شيئاً ولا يميل إليه إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس إليه . وذلك يدلّ عليه احتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مرّ وأما قوله « باستعداده الأوّل » ففائدته أنّ الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما يطرء على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ كالإنسان فإنّه مستعدّ في فطرته لاقتناء الفضائل ثمّ إذا طرء عليه ما أعدّه لاقتناء الرذائل قصدتها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيراً بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأوّل .

والعجب أنّ الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد أن صرّح الشيخ بأنّ الخير هو كمال مقيد بقيد ما إلى أنّ كلام الشيخ مشعر بأنّ الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر . قوله « وكلّ لذة » إلى آخره . لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أنّ اللذة متعلّقة بشيئين أحدهما : وجود كمال خيريّ ، والثاني : إدراك له من حيث هو كذلك . فإنّ المطلوب في هذا النمط مبنيّ عليه .

﴿ وهم وتنبه ﴾

﴿ ولعلّ ظاناً^(٢) يظنّ أنّ من الكمالات والخيرات ما لا يلتذّ به اللذة التي

(١) قوله « أراد الفرق بين الغيرالكمال » لا يستتراب في انهما يتساويان صدقاً . والكلام في تفايرهما مفهوماً . والإمام اعترض بأن كلام الشيخ يشعر هيئنا بأن الكمال والخير شيء واحد . فذكر أحدهما من غير الآخر . فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال بحسب البراءة من القوة في تفايران مفهوماً .

(٢) قوله « و لعلّ ظاناً » نقض على الحد المذكور وتقريره . انه لو كان اللذة ادراك الالاهيم و

تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره . فجوابه بعد المسامحة والتسليم : أن الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً . ولعلّ المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها . على أن المريض والوصب يجد عند الثوب إلى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفيّ التدرج لذّة عظيمة)

الوصب : المرض الطويل . يقال : وصب الشيء أى دام ، قوله تعالى : وله الدين واصباً . و الثوب : الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه . و المغافصة : الأخذ على غرة . و الغرض من الفصل : إيراد شك على شرح اللذة المذكورة . وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير معاً لا نلتذ بهما .

وإيراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الإدراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل . فإن استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها والتنبية على أنهما مع التجدد المقتضى للإدراك لزيدان جداً .

(تنبيه)

(واللذيق قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهي اشتهاً شاقاً . وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنه ليس خيراً في تلك الحال إذ ليس يشعر بالحسّ

الغير فكلما كان الملايم أكثر ملاية وخيرة يجب أن يكون الالتذ به أكثر وليس كذلك لأن الصحة أقوى ملاية للنفس من الأشياء الحلوة مع أن الالتذ بها أكثر .

و الجواب : أننا لنسلم أن الالتذ بالصحة ليس فوق الالتذ بالحلو فان من لاحظ صحته و جد لذّة عظيمة . و بعد التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيق والشعور به ومهما ضعف الشعور تضعف اللذة . فعدم كمال الالتذ بالصحة لضعف الشعور بها إذا المحسوسات إذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور : فهذا لا يلتذ كمال الالتذ . هذا هو المطابق لتتن الكتاب .

و أما الشارحان فقد وجها النقض بعدم التذاز النفس بالصحة .

و جوابه بنفى ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن .

و تقرير سؤال الثاني : أن بعض المرضى قديكره الحلومع أن الحلوكمال وغيره . فهبنا ادراك الكمال والغير يتحقق ولالذّة .

و الجواب : أننا لنسلم أن الحلو في هذه الحال كمال وغيره . م

من حيث هو خير) ✽

أقول : كما أن الفصل الأول كان مشتملاً على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الإدراك . فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس إلى الملتذ . ولما لم يكن هذا النقض مذهباً إليه بوجه فإن الجمهور لا ينكرون لذّة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبية بخلاف الأول .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطف لفهمه زدنا فقلنا : إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك . فإنه إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرطاً غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو ، وأما غير الفارغ فمثل الممتليء جد يعاف الطعام اللذيذ . وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه) ✽

عاف الطعام أى كرهه . والغرض من هذا الفصل أن الشرح المذكور للذّة يمكن أن يزداد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو أن يقال : ولا شاغل ولا مضاد للمدرك أى يكون المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضاد . والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاز بالطعام ، والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاز بالحلاوة . والباقي ظاهر .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى ، أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به . فإذا انتعشت القوة أوزال العائق عظم الألم) ✽

يريد أن ينبّه على حال الألم أيضاً . فذكر أن اللذة كما لا تحصل مع وجود

الملذّ عند عدم الإدراك به . فالألم أيضاً لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به .
وهو ظاهر .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (إنه قد يصحّ إثبات لذّة ما يقيناً^(١) ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمّى ذوقاً
جاز أن لا نجد إليها شوقاً ، وكذلك قد يصحّ ثبوت أذى ما يقيناً ولكن إذا لم يقع المعنى
الذي يسمّى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأوّل :
حال العنّين خلقة عند لذّة الجماع ، ومثال الثاني : حال من لم يقاس وصب الأقسام عند
الحمية) ✽

يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينياً فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب
الإحساس بها ، والعلم بوجود الألم وإن كان يقينياً فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه
إيجاب الإحساس به ، وذلك لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى إدراكها
اقتضاء الإحساس بها . والعلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة . ولذلك
قيل : ليس الخبر كالمعاينة . وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين . ولذلك
لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهيّة اللذة والألم على ذكر الإدراك دون النيل على ما مرّ .
وأهل المشاهدة يسمّون نيل اللذة العقلية ذوقاً ، وتقابله المقاساة . والشيخ استعمل لفظة
الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة والإحساس باللذة لأنّ ذلك
يقتضى تكراراً في المعنى . فإن معنى الإدراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم
اللذة كما مرّ .

(١) قوله « انه قد يصح اثبات لذّة ما يقيناً » اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة
العقلية وكأنه عنها بالبهيّة والسعادة التي عنون النمط بهما ، نفى اولا قول من حصر اللذات
بالحسية الظاهرية ، ثم عرف مهية اللذة والالم . ومن البين أن حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف
على البعث الاول ، و ثانيا اراد ان يشرع في المقصود بالذات وهو اثبات اللذة العقلية .
ولما كان بعض الاوهام ربما سبق اليه ان لذّة عقلية لو وجدت وجب أن يكون شوق لنا الى تحصيلها
أو بالعاقلي لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك به اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم
فانه ربما يجزم بوجود لذّة أو ألم ولا يحمل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان كالعنّين قد يعلم من

﴿تنبيه﴾

﴿كلّ مستلذّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير . ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكها متفاوتة فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة ، وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أوبكيفية شعور بأذى يحصل في المضروب عليه . وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كلّ على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل . وما سلف فهو الكمال الحيواني . والإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسي شوب كلّ . وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى ، والحسية محصورة في قلة . وإن كثرت فبالأشدّ والأضعف . ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك . فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذا نسبة الإدراكين﴾

يريد إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية . وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط . وتقريرهما أن يقال لما كانت اللذة إدراك كمال خيريّ يحصل لمدرّكٍ ما كان كلّ مستلذّ به أى كلّ ما يعدّ لذيداً فهو سبب كمال يحصل لمدرّكٍ ما .

طريق السماع أن في الجماع لذة ولا يبيل إليه و صاحب الحوية إذا لم يعرضه آفات الاسقام فربما لم يتحرز عن المتناولات الرديئة فكذلك هيئنا لم يلزم من عدم النيل حصول اللذات العقلية ، اوعن الالام العقلية القذح في وجودها .

ثم نبه في الفصل الاخر على المطلوب وحاصله ان يقال : كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صاوت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك الجوهر العاقل كمال

وذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرك . ثم إن الكمالات وإدراكها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء .

فمنها : ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكثيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلوا أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإن كليهما في إفادة اللذة متساويان . ولذلك يلبث النائم حالة الاحتلام التذاهة بالوقوع حالة اليقظة . وكذلك في سائر الحواس الظاهرة .

ومنها : ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكثيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور أذى حل بمغضوب عليه .

ومنها : ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكثيف الوهم بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره فيذكركه . وكذلك في سائرهما . وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة ، وإدراكات

و هو أن يكون عالماً بالاشياء فاذا حصلت حصلت اللذة لامعالة .

و اما قوله : ولو وقع مثل ذلك لاعت سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المخزونة في الخيال فلامادة هناك فلذا قد يجنب في المنام من رأى امرأة باشرها ، ثم بين أن اللذة العقلية أشرف و اكمل من الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية .

أما الاول فلانه ليس مدركات الحس الاكثيات مخصصة كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة و امثالها ؛ ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها . ومن البين ان لانسبة لاحدهما من الشرف الى الاخر .

و اما الثاني فلو جهين : احدهما : ان الادراك العقلي و اصل الى كنه الشيء حتى تميز بين المبية واجزائها و اعراضها ، ثم تميز بين الجنس والفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و فصل الفصل و فصل الجنس بالغة ما بلغت ، و تميز بين الخارجى اللازم والمفارق ، و بين اللازم بوسط وبغير وسط . و اما الادراك الحسى فلا يصل الى الظاهر المحسوس . فيكون الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسى .

وثانيهما : ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية . و اذا ثبت ان الادراكات العقلية اقوى من الحسية ، وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية . م

حيوانيّة لها متفاوتة تتبعهما لذات بحسبهما .

وللجوهر العاقل أيضاً كمال وهو أن يتمثّل فيه ما يتعلّق من الحقّ الأوّل بقدر ما يستطيعه . فإنّ تعقل الحقّ الأوّل على ما هو عليه غير ممكن لغيره ، ثمّ ما يتعلّقه من صور معلولاته المرتبة أعنى الوجود كلّ تمثّلاً يقينياً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العقل وبين ما تمثّل فيه تمايز بل يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق . ولا شكّ في أنّ هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنّه مدرك لهذا الكمال و لحصول هذا الكمال له . فإنّ هو ملتبذّ بذلك . وهذه هي اللذّة العقليّة .

ثمّ إذا قايّسنا بين اللذتين أعنى العقليّة والحيوانيّة من حيث الكميّة ومن حيث الكيفيّة وجدنا العقليّة أقوى كيفيّة وأكثر كميّة .

أمّا الأوّل فلأنّ العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي . والحسّ لا يدرك إلّا كميّات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره . فإنّ الإدراك العقليّ خالص إلى الكنه عن الشوب ، والحسّ شوب كلّ .

و أمّا الثاني فلأنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى . وذلك لأنّ أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها ، والمدرّكات بالحواسّ محصورة في أجناس قليلة . وإنّ تكثّرت فإنّما تكثّرت بالأشدّ والأضعف كالحلاوتين المختلفتين . فإنّ كانت الكمالات العقليّة أكثر وإدراكاتها أتمّ كانت اللذّة التابعة لهما أشدّ لأنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك إلى الإدراك . فإنّ اللذّة العقليّة أشدّ وأتمّ من الحسيّة بل لا نسبة إلى هذه .

و الفاضل الشارح أسند قوله « نسبة اللذّة إلى اللذّة » نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك إلى الخطابة . وليس كما قال . فإنّ المحدود والحدّ يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدّة والضعف كالسواد الذي يحدّ بأنّه لون قابض للبصر ثمّ كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشدّ من بعض . وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلّقة بالحدود من كتاب طونيكا من المنطق . وقد ذكر هناك أنّه موضع علميّ .

وقال أيضاً : إننا نجد عند الأكل^(١) والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندرى أهي إدراك ملائم أم ليس ؟ وأنتم ما أقمت عليه برهاناً بل ذكرتم أننا نعني باللذة إدراك الملائم .

ثم ذكرتم : أن العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به . وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لأنه ليس بلغوي . فعليكم أن تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية .

ثم قال : وبما يبطل قولكم : إن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع أنها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الإدراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما

(١) قوله « انانجد عند الاكل » تقريره : انالانسلم أن الجواهر العاقل لو ادرك الاشياء على ما هي عليه كان تلتذ به .

قولهم : لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملائم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال . قلنا : امثال هذه المباحث لا يستقيم بالنهاية والتفسير فانانجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وتميز أيتها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والخوف ، ونعلم أيضاً أن القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المعلوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكن لا ندرى أن تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره . ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان هيهنا ما يدل على أن اللذة لا يجوز أن يكون نفس الادراك فان النفس قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها .

فان قلت : ربما يمنع استغراق النفس في تأثير البدن عن حصول اللذة فنقول : لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لوم ان يكون مانعاً عن حصول الشيء بعد حصوله وان عنيتم ان اللذة منافية للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ألا تكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك .

و الجواب عن الاول : انالما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة . فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله ، او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للمقل ولا يضرب المناقشة في البارة .

وعن الثاني : ان النفس اذا ادركت المقولات و نالتها من حيث هي كمال وجب التنازها بها و انتفاء الالتناز بسبب فقدان قيد من هذه القيود . م

كانت مدركة . والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله .

والجواب : أنهم لم يقولوا : إننا نعني باللذة كذا وكذا ، بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الأكل غير التي عند الشرب أو الوقوع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الأمر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ، ونفصوا عنه ما يختص بكل واحدة منها . فوجدوه حاصلًا في كل صورة توصف باللذة ، وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها . فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة . ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلًا للعقل حكموا بوجوده للعقل .

فإن ناقش مناقش في إطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى .

و عن الثاني : أنهم لم يقولوا : إن اللذة إدراك فقط ؛ بل قالوا : إنها إدراك مشروط بشرائط . ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعًا لتلك الشرائط . مثلاً لا يكون عالمًا بأن حصول هذه العلوم خير له ، أو لا يكون عالمًا بها من جهة ما هي خير له . ثم إنه إن استجمع الشرائط فلا نسلم أنه يكون عادم للذة فإننا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة يبتهجون بها أشدّ ابتهاج . ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما أومنكح ما .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه . وفيك من أسباب ذلك بعض ما نسبته عليه ﴾

يريد أن ينبّه على حل إشكال يرد في هذا الموضع وهو أن يقال : كل قوة تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة لذاتها و تتألم بحصول أضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فإنها تشتاق إلى النور وتتألم من الظلمة فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية فما بالها لا تشتاق إلى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها .

فذكر في حلّه أن سبب فقدان الاشتياق و عدم التألم بالجهل راجع إلينا لا إلى المعقولات ، موجود فينا غير متعلّق بها ، وأحال بيانه إلى ما سبق وهو أن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات . وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها . فلم يحصل لها شوق إليها . وأمّا أضرارها فلمّا كانت مستمرّة الوجود غير متجدّدة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدرّكة لها . فلم تكن متألمة بها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت ^(١) من أنّها انفعالات و هيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكّنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنّها تكون كالآلام متمكّنة كان عنها شغل . فوقع إليها فراغ . فأدرّكت ، من حيث هي منافية . وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذّة الموصوفة وهو ألم النار الروحانيّة فوق ألم النار الجسمانيّة ﴾

يريد أن ينبّه على بقاء الأمور المضادّة لكمالات النفس الانسانية التي هي أسباب الشقاوة معها بعد الموت ، وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه ، و على أن تلك الآلام أشدّ من الآلام البدنيّة . وألفاظه ظاهرة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ، وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذّب ﴾

يريد بيان مراتب الأشقياء . ونقدّم لذلك مقدّمة وهي أن نقول : فوات كمالات النفس

(١) قوله « واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت » بعد اثبات اللذة العقلية أراد اثبات الآلام العقلية . و ذلك لان النفس بسبب تعلقها بالبدن وانتقالها بالجزميات اذا تمكّنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل . فاذا فارقت البدن فرغت اليها و نالتها منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذا لالم ليس الادراك النافي للكمال ونيله . وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اقوى من الآلام الحسية . م

تكون لا محالة لعدم استعدادها ^(١) وعدم استعدادها يكون إما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل ، أو وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها . وهي راسخة ، أو غير راسخة . فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل . وهي أسباب النقصان . وكل واحد منها يكون إما بحسب القوة النظرية ، وإما بحسب القوة العملية . فتصير ستة .

فالأذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ .

والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذب لأنه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه . والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل ؛ لكنه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بأنه مجبور .

والثلاثة الباقية أعنى النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة ، والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والمملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة ، فهي التي تكون بسبب غواش غريبة . وجميعها يزول بعد الموت إما لعدم رسوخها ، وإما لكونها

(١) قوله «لعدم استعدادها» فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها . و من الظاهر ان المراد به الاستعداد التام بوجود الشرايط وعدم الموانع . والالام يستلزم الاضافة ، ولترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال : فوات كمال النفس لامر عدمي ، او لامر وجودي . واما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد . لعدم انحصارها فيها فان من العدمي عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المهملين ، ومن الوجودي ايضا الاشتغال بما ليس بضاد من اكتساب المعاش وغيره في العرضين على ما يأتي في الفصل الاتي . ومعنى كونه غير مجبور : ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال .

و فهم الامام من كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور ، والنقصان بحسب القوة العملية مجبور . ثم طالب الفرق .

و اشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام الى شيئين : احدهما : القدر في القاعدتين : اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه . واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية بحسب هيئة مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة الغريزية . م

هيئة مستفادة من الأفعال والأمزجة . فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها . ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ واعلم أن رذيلة النقصان ^(١) إنما تتأذى بها النفس الشبيقة إلى الكمال . وذلك الشوق تابع لتنبه يفيد الاكتساب . والبلاء بجنبه [نجاسة خ] من هذا العذاب . وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما أُلِع به إليهم من الحق . فبالبلاء أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ﴾

يريد أن يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذرين بنقصانهم سواء دام تعذب بهم به أو لم يدم ، وبين الناقصين الذين لا يتعذرون بنقصانهم .

فنقول : النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالاتها لأنها لم تعرفها أصلاً . فإن الحكم بأن النفوس كمالات حقيقة ليس بأولي . والتي لها شوق إليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري أن لها كمالاً ، ثم إنها إن لم تكتسب الكمال فلا يخلو إما أن اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وإن كانت معترفة به من حيث الإنية ، أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه ، أو لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة إياه . فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذرون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائق عنهم . وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه وهو فطانتهم البتراء . وأسوأهم حالاً الجاحدون . وهم الذين يتعذرون دائماً فقط . وأما أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلاء . والأبلاء في اللغة : هو الذي

(١) قوله « واعلم أن رذيلة النقصان » النفوس إما أن تدرك أن لها لذات وكمالات ، أولاً . فإن لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبلاء والنايين والاطفال ، وإن أدركت أن لها كمالات فاما أن تكتسب الكمالات وهم العارفون ، أولاً . فاما أن تكتسب أضداد الكمالات وهم الجاحدون ؛ أولاً . فاما أن اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا إذ الاشتغال بالأمور الغاية

غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام : يقال : عيش أبله : أى قليل الغموم . فهو لا يتعدّون لأنهم غير عارفين بكما لأنهم غير مشتاقين إليها .

و اعترض الفاضل الشارح بأنّ النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأنّها حقّة إذا فارت الأبدان فإنّ أن جاز يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً . وحينئذ تغيّس من أهل السعادة ، وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت . فلا تكون مشتاقة متعدّبة .

والجواب : أنّ النفوس الكاملة تتمثّل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فإنّها إنّما تلتذّ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته على الوجه الذي أدركته . فكأنّها كانت ذوات إدراك فقط . فصارت مع ذلك ذوات نيل ، وتمّ بذلك التذّادها . وأمّا التي تمثّل أصداد الكمال فيها واعتقدت أنّها كمال ورجت الوصول إلى ما أدركته فإنّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته فتخيب وتصير متعدّبة بفقدان ما رجّت الوصول إليه لا بزوال الجزم عنها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ والعارفون المتترّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكّوا عن الشواغل

صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون ، أولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة . ولا خفاء في أن هذا التقسيم بحسب القوة النظرية .

و نقول أيضا : النفس إما أن يكون كاملة في القوتين أولا فإن كانت كاملة فيهما فهم في لذات لا ينتهي ولا ينقطع ، وإن كانت ناقصة فاما في القوة العملية او العلية . فإن كانت ناقصة في القوة العملية فإن لم يكن لها شوق الى كمالها فهي على حسب من العذاب ، و ان كان لها شوق اليها فإن اتصفت باضداد الكمال اتصافاً راسخاً فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي على حسب من العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون مشتاقة الى ما لا تسكن من تحصيله ، وإن كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفتايات أخلاقاً و ملكات رديئة راسخة او غير راسخة فتعذب بها الان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدرّج . م

خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا . وقد عرفتها) ✽

يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية ، و بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية . فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية . وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة . فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام . وإنما قال «خلصوا إلى عالم القدس» لأنهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له . فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ولكن لا بالكيفية فذهبوا الآن بالكيفية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول . ✽ (تنبيه) ✽

✽ (وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن ؛ بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً و افرأ قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء) ✽
هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت ، وتنبيه عليه بالقياس العقلي . و إنما يتحققه من هو ميسر له . وألفاظه غنية عن الشرح .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية إذا سمعت ذكرأ روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح [برج - خ] مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش . وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً . وذلك من أفضل البواعث . ومن كان باعته إياه لم يقنع إلا بتتمة الاستبصار . و من كان باعته طلب الحمد و المنافسة أقنعه ما بلغه الغرض . فهذه حال لذة العارفين) ✽

يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تندنس بالعقائد المخالفة للحق ، ولم يفظظها : أي لم يغلظها . و الفظ من الرجال : الغليظ . والجاسية : الشديدة الصلبة يقال : جسات يده - بالهمزة - أي صلبت . وغشيها : أي

خطأها . ووجد مبرح : أى شديد . يقال : ضربه ضرباً مبرحاً : أى بشدة ، وبرح به الأمر أى جهده . والمنافسة : الرغبة في الشيء ، على وجه المباراة في الكرم . والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدّين للكمال . ومعنى قوله : « ومن كان باعته إياه » أى من كان باعته على طاب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع إلا بالوصول التام إليه ، ومن كان باعته شيئاً غير ذلك وقف عند حصول غرضه .

✽(تنبيه)✽

✽(وأما البله فإنهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه . ولعلّ ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين)✽

لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد أراد أن يبيّن حال النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه وهى نفوس البله في هذا الفصل . واعلم أن من القدماء من زعم أنها تفنى لأنّ النفس إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها . فالخالية عنها معطّلة . ولا معطّل في الوجود ؛ ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب .

ثمّ القائلون ببقائها قالوا : إنها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذي . و الخلاص فوق الشقاء . فإذن هى في سعة من رحمة الله تعالى . ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله ﷺ : أكثر أهل الجنة البله . ثمّ إنها لا يجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك وكانت ممّا لا يدرك إلا بالآلات جسمانية . فذهب بعضهم إلى أنها تتعلّق بأجسام آخر . ولا تخلو إمّا أن لاتصير مبادئ صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه ، أو تصير فتكون نفوساً لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ .

أما المذهب الأوّل فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدء والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول - وأظنه يريد الفارابي - قال قولاً ممكناً : وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيّون لا يعرفون غير البدنيّات ، وليس لهم تعلّق بما هو أعلى من الأبدان

فيشغلهم التعلّق بها عن الأشياء البدنيّة أمكن أن يعلّقهم تشوّقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلّق بها الأنفس لأنّها طالبة بالطبع ، وهذه مهيّة و هذه الأبدان ليست بأبدان إنسانيّة أو حيوانيّة لأنّها لا تتعلّق بها إلّا ما يكون نفساً لها فيجوز أن تكون أجراماً سماويّة لأنّ تصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام أو مدبّرة لها . فإنّ هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الأجرام لا مكان التخيل ثمّ تخيل الصورة التي كانت معتقده عنده وفي وهمه . فإنّ كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخرويّة على حسب ما تخيلتها و إلّا فشاهدت العقاب . كذلك قال . ويجوز أن يكون هذا الجرم متولّداً من الهواء و الأدخنة ، ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمّى روحاً الذي لا يشكّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به لا بالبدن .

فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور . ولولا مخافة التّطويل لأوردته بعبارة . والشيخ جوّز بعد ذلك أن يفضي التعلّق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتّصال المسعد الذي للعارفين . ولى في أكثر هذه المواضع نظر . قوله :

﴿ فأمّا التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وإلّا لاقتضى كلّ مزاج نفساً تفيض إليه وقارنتها النفس المستنسخة . فكان لحيوان واحد نفسان . ثمّ ليس يجب أن يتّصل كلّ فناء بكون ، ولأنّ يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس مفارقة يستحقّ بدناً واحداً فيتّصل به أو يتدافع عنه متمانعة . ثمّ أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع أخر لنا ﴾

وهذا هو المذهب الثاني . وقد أورد على إبطاله حجّتين :

إحديهما أن يقال : لما ثبت أنّ تهبّؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت أنّ كلّ مزاج بدنيّ يحدث فإنّما يحدث معه نفس لذلك البدن . فإنّنا فرضنا أنّ نفساً تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان : إحديهما المستنسخة ، والثانية الحادثة معه . فكان حينئذٍ لحيوان واحد نفسان . وهذا محال لأنّ النفس هي التي تدبّر البدن وتصرّف فيه ، وكلّ حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه ويتصرّف فيه .

وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تنصرف في البدن فلا يكون لها علاقه مع ذلك البدن . فلا تكون نفساً له . هذا خلف .

والحجّة الثانية ^(١) أن يقال : النفس المستنسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأوّل ، أو تتصل به قبله بزمان أو بعده بزمان .

فإن اتصل به في تلك الحالة فإمّا أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة ، أو يكون قد حدث قبله . وإن كان قد حدث في تلك الحالة فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية ، أو يكون عدد النفوس أكثر ، أو يكون أقل .

وعلى التقدير الأوّل يجب أن يتصل كلّ فناء بدن بكون بدن آخر ، ووجب أيضاً أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلاً عن أن يكونا واجبين .

وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد إمّا متشابهة في استحقاق الاتصال به أو مختلفة .

والأوّل يقتضي إمّا اتصال الكلّ به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مرّ

(١) قوله « الحجّة الثانية » قرر الإمام هذه العجّة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق بيدين آخر كما فارقت ، أو تبقى خالية عن التعلق زماناً ثم تتعلق بيدين آخر . وعلى الاول يلزم محالان : أحدهما : أنه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر . والاخر : انه اذا فارق نفوس كثيرة يجب ان يوجد أبدان على عدد النفوس والاتعلق بيدين واحد أكثر من نفس واحدة . والقسم الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة .

و هذا التقرير فيه زيادة و نقصان : اما الزيادة فهي فرض خلوا النفس من التعلق بالبدن . ولا أثر منها في الكتاب . فلاحاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر .

و اما النقصان فلان قوله : ولان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به وتندافع

عنه . يقتضي أن يكون قسما من الاقسام المفروضة في الدليل و ليس في هذا التقرير منه أثر فلهذا زاد الشارح الاقسام في تقرير العجّة . و انما ترك بيان استعالة القسم الثاني وهوان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره ما يذكر في الاقسام الاخر . فمن البين انه

بطلانه ، وإما أن تتدافع وتتنازع فيبقى الكل غير متصلة بيدن بعد فساد البدن الأول وقد فرضناها متصلة هذا خلف .

والثاني يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف .
وعلى التقدير الثالث لا يخلو إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره . وهذا محال ، أو يبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس بلا نفس . وهو أيضاً محال ، أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ويحدث للبعض الآخر نفوس أخرى . ويلزم منه محالان أحدهما : اتصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان دون بعض من غير أولوية ، والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقّة دون بعض من غير أولوية . وإن اتصلت النفس المفارقة بيدن فدحدث قبل حالة المفارقة . فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون ذات نفس أخرى ، أولاً يكون . ويلزم على الأول اتصال نفسين بيدن واحد ، وعلى الثاني وجود بدن مستعدّ للنفس معطل عنها .

وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلاً في زمان يقتضى جواز ذلك في سائر الأزمنة . ولا نحتاج إلى القول بالتناسخ . وأيضاً لا يخلو إما أن يكون اتصالها بيدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعدّ ، أولم يكن . ويلزم على الأول

يلزم منه تعلق نفس واحدة بيدنين وهو محال .

وقوله : ويعود الحالات المذكورة . إشارة إلى ما نلزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في أقسامه الثلاثة . لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض .

أحدها : على قوله : وعلى تقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على واحد إما متشابهة . فإن اجتماع النفوس على بدن واحد إن لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف . لأنه لم يفرضها حينئذ متصلة فإن استلزمها فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم إلى اتصالها وتداومها مستقبح غاية الاستباحت .

وثانيها : على قوله : أو يحدث للبعض الآخر نفوس أخرى ويلزم منه محالان . فإن عدم الأولوية ممنوع لجواز أن لا يستمد بعض الأبدان إلا بعض النفوس والا لم يجز أن يتعلق نفس بيدن أصلاً لعدم الأولوية .

و ثالثها : على قوله : و أما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة . فإنه زيادة لإحاجة إليها كما في تقرير الإمام .

حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج . وتعود المحالات المذكورة ، وعلى الثاني أن يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الأزمنة بالنسبة إليه وهو محال . وهيئنا قد تمت الحجة الثانية .

و الشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله « ثم أبسط هذا » يعنى البرهان الثاني ، و إلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله : « واستعن بما تجده في مواضع أخر لنا » .

﴿إشارة﴾

﴿ أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبععا الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتها ، والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسى للأمر الحسى . فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما . وأما العشق فمعنى آخر . والأول عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره أولم يعشق ؛ ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره ﴾

لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى أن وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك . فذكر أنها مترتبة في خمس مراتب :

والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال : لو تعلق النفوس بأبدان على سبيل التناسخ فاما يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحداً ، أولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا عليحدة . فان استحق كل نفس بدنا يلزم أن يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن آخر ، وان يكون الكاينة بعدو النفوس البغارقة . وليس كذلك لانه ربما يموت الوف في قوم واحد بقتل او وباء أو غير ذلك و يعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف ، وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فانه ان تعلق به فيلزم أن يكون لبدن واحد نفوس وانه محال ، او تدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ . وقد فرضناه . هذا خلف . م

أولها : مرتبة الواجب الأول تعالى. وإنما ترك لفظه اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور . وإنما كان الأول أجل مبتهج بشي. لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير ، وإدراكه هو الإدراك التام فقط . فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الإطلاق .

واعلم أن كل خير مؤثر وإدراك المؤثر ^(١) من حيث هو مؤثر حب له . والحب إذا أفرط سمى عشقا ، وكلما كان الإدراك أشد خيرية كان العشق أشد . والإدراك التام لا يكون إلا مع الوصول التام . فالعشق التام لا يكون إلا مع الوصول التام . ويكون ذلك على مامر لذة تامة وابتهاجا تاما . فإذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات مامهى المعشوقة . ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتهيه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضا وذكر أنه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج . ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه . ثم أثبت العشق الحقيقي للأول تعالى لحصول معناه هناك . فإنه الخير المطلق وإدراكه لذاته أتم الإدراكات . ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه وإن كان غير مستعمل عند الجمهور لأنه مستعمل في عرف الإلهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق ، ونزّهه تعالى عن الشوق إذ لا يمكن أن

(١) قوله «واعلم أن كل خير مؤثر» لما كان إدراك الكمال موجبا للحب والعب إذا أفرط يكون عشقا ثبت العشق للاول لأنه كلما كان الكمال أكثر وإدراكه أقوى يكون حبه أكثر لكن كماله تعالى في الإفراط فيكون حبه له في الإفراط وهو العشق ولا شوق له لأن الشوق لا يحصل إلا عند الوصول من وجه والنية من وجه فإن من اشتاق إلى معشوقه فلا بد أن يكون المعشوق حاضرا في خياله غائبا عن حبه فمن حيث أنه حاضر في خياله واصل إليه من حيث أنه غائب عن حبه طالب له والاول تعالى منزّه عن النية والطلب فاستعمال الشوق عليه ، وكما أنه تعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه وكلما كان إدراكه أتم كان التذاه به أشد فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية . واعترض الإمام أنكم قلتم أن إدراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه وحب الشيء هل هو نفس إدراكه أو غيره فإن كان نفس إدراكه واستدلتم على حب الكمال بإدراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه وإن كان غيره ولا شك أن إدراكه لكمالته مغالط لا أدراك فيه لكمال آخر فلا يلزم من إيجاب إدراك

يغيب عنه شيء ، وبين أنه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه ، وأنه معشوق أيضاً لغيره بحسب إدراك الغير له .

واعترض الفاضل الشارح بأن الحب إن كان هو الإدراك كان قولكم : إدراك الكمال يوجب حبه استدلالاً بالشيء على نفسه ، وإن كان غيره كان إدراك الأول لكمالته مخالفاً لإدراك غيره لكمال آخر . والمختلفات لا يجب اشتراكها في الأحكام . فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير موجباً للحب وإدراكه تعالى غير موجب له .

والجواب : أن الحب ليس هو الإدراك فقط بل هو إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر وإدراك الكمال إنما يوجب حبه لكون الكمال مؤثراً . ولما كان الكمال وإدراكه موجودين للأول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك .
قوله :

﴿ ويتلوه المبتهجون به ووبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية . فليس ينسب إلى الأول الحق ، ولا إلى النائلين من خلص أوليائه القدسيين شوق ﴾

هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول . وإنما لم ينسب الشوق إليها لبرائتها عن القوة .

غيره لكمال حبه إيجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام وقوله و ان كان غيره كان ادراك الاول لكمالته مخالفاً لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي مانشأ من التقدم . والجواب ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك الكمال والكمال مؤثر و ادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا لحبه . هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية وانه اشرف ما كتب في الكتب وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب لا يعرف قدره الا من ايد من عنده بذهن و قاد و نظرفي العلوم نقاد ولا ينتفع به الا ذودربة بتوجيه الباحث اذ فكره متعلقة في العبادى . حتى ينتهي الى النايات . فالغن الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب اوجب و النهى عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولى و اوجب . وقفنا الله وجميع طالبى الحكمة لدرك الحق ووقفنا على مقامات الصدق انه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير صلى الله على اشرف الاولين و الاخرين و آله الطيبين الطاهرين .

قوله :

﴿وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نبلاً ما فهم ملتذون . و من حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيقا . وقد تحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال أذى الحكمة والدغدغة . فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدء حركة ما فإن كانت تلك الحركة مخلصاً إلى النيل بطل الطلب وحقت البهجة . والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجلاً أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق . اللهم إلا في الحياة الأخرى ﴾

وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الإنسانية مادامت في الأبدان . وقد أثبت لهم العشق والشوق معا ، وبحسب الشوق الأذى . وذكر أن الأذى لذيقا والأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذيقاً لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه . ووصول الأثر أثر الوصول . وشبه هذا الأذى اللذيق بأذى الحكمة والدغدغة ، ثم ذكر أن ذلك تشبيه بعيد . وذلك لوجهين : أحدهما أن الأذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وهيئتا عقليان . والثاني : أن الأذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وهيئتا متحدان . والباقي ظاهر .

قوله :

﴿ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لامفاصل لرقابها المنكوسة ﴾

وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة . والشوق في المرتبة الأخيرة هو سبب تأذيتها في المعاد . على ما مر . وألفاظه ظاهرة .

﴿تنبيه﴾

﴿فاذا نظرت في الأمور وتأملت أحوالها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً

يخصه ، و عشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقتهم
رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية . فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة
لها تفصيلاً) ❖

لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقرر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق لبعضها أراد أن ينسبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية . فذكر ذلك
إجمالاً ، وأحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على إثبات الكمالات الأولى والثانية
لجميع أنواع الأجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالإرادة والطبيعة . و
ذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها . فهي عاشقة بالقياس إليها ومشتاقة إليها
إذا فارقتهم . وألفاظه ظاهرة . وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع
الكائنات .

(النمط التاسع : في مقامات العارفين)

لما أثار في النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على
مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الانساني ، ويبين
كيفية ترقيتهم في مدارج سعاداتهم ، ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم .
وقد ذكر الفاضل الشارح : أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب
فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (إن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم .
فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور
خفية فيهم وأمر ظاهرة عنهم . يستكبرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها . ونحن
نقصها عليك) ❖

الجلباب : الملحفة ، وما يغطي به من ثوب وغيره . ونضا الثوب : أي خلعه .
والمراد من قوله « فكأنهم » في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى

عالم القدس ، أن نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلعت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر . ولهم أمور خفية فيهم ، هي مشاهداتهم لما يعجز عن إدراكه الأوهام وتكلم عن بيانه الألسنة ، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت . وهو المراد من قوله عز من قائل : فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين . « و أمور ظاهرة عنهم ، هي آثار كمال وإكمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور يستنكرها من ينكرها ، أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها ، أي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها .

قوله :

❖ (وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وإبسال . فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن إبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ، ثم حلّ الرمز إن أظقت) .

سرد الحديث : أي أتى به على لوائه . وفلان يسرد الحديث : إذا كان جيد السياق له . وسلامان : شجرة ، واسم لموضع ، وأيضاً من أسماء الرجال . والإبسال : التحريم ، وأبسلت فلاناً إذا أسلمته للهلكة أو رهنته ، والبسل : الحبس والمنع ، وقيل : البسل : المخلّى .

قال الفاضل الشارح في هذا الموضع : إن ما ذكره الشيخ من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه ، ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه . فإذن تكليف الشيخ حلّه يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب .

قال : وأجود ما قيل فيه : إن المراد بسلامان آدم عليه السلام ، وبإبسال الجنة . فكأنه قال : المراد بآدم نفسك الناطقة ، وبالجنة درجات سعادتك ، وبإخراج آدم من

الجنة عند تناول البرّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات .
 و أقول : كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان . و تكون
 سياقتها مشتملة على ذكر طالبٍ ما مطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً و يظفر بذلك النيل
 على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب ، و تطبيق إبسال على مطلوبه
 ذلك ، و تطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله . و يشبه
 أن تكون تلك القصة من قصص العرب فإن هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم
 وحكاياتهم .

وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان أنه يذكر : أن ابن الأعرابي أورد في كتابه
 الموسوم بال نوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه
 سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم . ففدى سلامان لشهرته بالسلامة و أنقذ
 من الأسر و بسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك . و سار منهما في العرب مثل يذكر
 فيه خلاص سلامان وإبسال صاحبه . و أنا لا أتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة
 من الكتاب المذكور . و هى على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها
 دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب . فإن كان ذلك كذلك فسلامان
 وإبسان ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور و كلف غيره معرفة ما وضعه ؛ بل هو ذكر
 أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وإبسال المذكورتين فيها نفسك
 و درجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لأحوال
 العارفين . فإن الأمر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب إنما هو موقوف على
 استماع تلك القصة . وحينئذ لعلّه يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه
 ثم أني أقول : قد وقع إلى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان
 وإبسال :

إحداهما وهى التي وقعت أولاً إلى ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان
 والروم ومصر وكان يصادفه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد ابناً يقوم
 مقامه من غير أن يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن

بعد سنّ الانحطاط ، ورجوع سلامان إلى أبيه : التفتّن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل ، وإلقاء نفسيهما في البحر تورّطهما في الهلاك أمّا البدن فلانحلال القوى والمزاج وأمّا النفس فلمشايعتها إياه ، وخلّاص سلامان : بقاؤها بعد البدن ، وإطلاعه على صورة الزهرة : التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك : وصولها إلى كمالها الحقيقي ، والهرمان الباقيان على مرور الدهر : الصورة والمادّة الجسمانيّتان . فهذا تأويل القصة . وسلامان مطابق لما عنى الشيخ ، وأمّا إيسال فغير مطابق لأنّه أراد به درجة العارف في العرفان . وهيئنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال . فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ . وذلك يدلّ على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

وأما القصة الثانية وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من إتمام الشرح وهي منسوبة إلى الشيخ . وكانت هي التي أشار الشيخ إليها فإنّ أبا عبيد الجوزجانيّ أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وإيسال له .

وحاصل القصة : أنّ سلامان وإيسال كانا أخوين شقيقين ، وكان إيسال أصغرهما سنّاً وقد تربّى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدّباً عالماً عفيفاً شجاعاً ، قد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان أخطئه بأهلك ليتعلّم منه أولادك . فأشار سلامان بذلك وأبى إيسال من مخالطة النساء . فقال له سلامان : إنّ امرأتي لك بمنزلة أمّ . ودخل عليها وأكرّمته ، وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فأنقبض إيسال من ذلك ودرت أنّه لا يطاوعها . فقالت لسلامان : زوج أخاك بأختي فأملكها به ، وقالت لأختها : إنّي ما زوجتك بإيسال ليكون لك خاصّة دوني بل لكى أساهمك فيه ، وقالت لإيسال : إنّ أختي بكرحيّة لا تدخل عليها نهراً ولا تكلمها إلّا بعد أن تستأنس بك . وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش أختها فدخل إيسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضمّ صدرها إلى صدره فارتاب إيسال وقال في نفسه : إنّ الأبكار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك . وقد تغيمّ السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها فأزعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها . وقال لسلامان : إنّي أريد أن أفتح لك البلاد فإنّي قادر

على ذلك ، وأخذ جيشاً وحارب إُمماً وفتح البلاد لأخيه برّاً وبحراً شرقاً وغرباً من غير منّة عليه . وكان أول ذى قرنين استولى على وجه الأرض . ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانفته . فأبى وأزعجها . وظهر لهم عدو فوجّة سلامان إيسالا إليه في جبهته ، وفترقت المرة في رؤساء الجيش أموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الأعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا . فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش وألقمته حلمة تديها واغتذى إلى أن انتعش وعوفى ، ورجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلّوه وهو حزين من فقد أخيه فأدركه إيسال وأخذ الجيش والعدّة وكرّ على الأعداء وبدّهم وأسر عظيمهم وسوى الملك لأخيه ، ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه وأعطتهما مالا فسقياه السم . وكان صديقا كبيرا نسبا وعلماء وعملا . واغتم من موته أخوه ، واعتزل من ملكه وفوض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربّه فأوحى إليه جليّة الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثهم ما سقوا أخاه ودرجوا . فهذا ما اشتمل عليه القصة .

وتأويله : أن سلامان مثل للنفس الناطقة وإيسالا للعقل النظرى إلى أن حصل عقلا مستفاداً وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال ، وامرأة سلامان : القوة البدنيّة الأمارة بالشهوة والغضب المتحددة بالنفس صائرة شخصا من الناس ، وعشقها الإيسال : ميلها إلى تسخير العقل كما سخّرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية ، وإبناؤه : انجذاب العقل إلى عالمه ، وأختها التي أملكته : القوة العمليّة المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة ، وتلبسها نفسها بديل أختها : تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقيّة ، و البرق اللامع من الغيم المظلم : هى الخطفة الإلهيّة التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق ، وإزعاجه للمرأة : إغراض العقل عن الهوى ، وفتحها البلاد لأخيه : اطلاع النفس بالقوّة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيتها إلى العالم الإلهي وقدرتها بالقوّة العلميّة على حسن تدبيرها في مصالح بدنّها وفي نظم أمور المنازل والمدن . ولذلك سمّاه بأول ذى قرنين فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين ، ورفض الجيش

له : انقطاع القوى الحسيّة والخياليّة والوهميّة عنها عند عروجها إلى الملائ الأعلّى وفقر تلك القوى لعدم التفاتها إليها ، وتغذيتها بلبن الوحش : إفاضة الكمال إليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم ، واختلال حال سلامان لفقده إيسالا : اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ، ورجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن ، والطابع هو القوة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام ، والطعام هو القوة الشهويّة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن ، وتواطؤهم على هلاك إيسال : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمّارة بإيّاها لازيد الاحتياج بسبب الضعف والعجزية وإهلاك سلامان إيّاها : ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما ، واعتزاله المللك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها .

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ . ومما يؤيد أنّه قصد هذه القصّة أنّه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصّة سلامان وإيسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لإيسال وجه امرأة سلامان حتّى أعرض عنها . فهذا ما اتّضح لنا من أمر هذه القصّة . وما أوردت القصّة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب .

﴿تنبيه﴾

﴿المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد ، والمتصرّف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف . وقد يتركّب بعض هذه مع بعض﴾ .

طالب الشيء يبتدىء بإعراض عمّا يعتقد أنّه يبتعد عن المطلوب ، ثمّ بإقبال على ما يعتقد أنّه يقرب إليه ، وينتهي عند وجدان المطلوب : فطالب الحقّ يلزمه في الابتداء أن يعرض عمّا سوى الحقّ لا سيّما ما يشغله عن الطلب أعنى متاع الدنيا وطيباتها ، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقربه من الحقّ وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة هي العبادات . وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار ، والتبرّي والتولّي باعتبار . ثمّ إنّّه إذا وجد الحقّ

فأول درجات وجدانه هي المعرفة . فإذن أحوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة . و لذلك ابتداء الشيخ بتعريفها . ثم إن هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل الأفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الأغراض . والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثه ، والثلاثية واحداً . و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله « وقد يتركب بعض هذه مع بعض » .

﴿تنبيه﴾

﴿الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهما وقوى نفسه المتهومة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسائلة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السرّ أطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشييع منها له فيكون بكلّيته منخرطاً في تلك القدس﴾

لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة أراد أن ينبّه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليطمئنّ الفعلان بحسبه . فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع ، والعباد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجرة ، فالفعلان مختلفان . لكن الغرض واحد . وأما العارف فزهد في الحالة التي يكون فيها متوجّهاً إلى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشتغله عن الحق إشاراً لما قصده ، وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحق إلى سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقاراً لما دونه . وأما عبادته فارتياض لهما التي هي مبادئ إرادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرّها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم ، ولتصير تلك القوى موعدة لذلك التشييع فلا

تنازع العقل ولا تراحم السرّ حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى ذلك العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجانب .

❖ (إشارة) ❖

❖ (لما لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كلّ واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ، و كان ممّا يتعسّر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه ، و وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء عند القدير الخبير . فوجب معرفة المجازى والشارع . ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود ، و كرّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتّى استمرّت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثمّ زيد لمستعمليهما بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليهما المنفعة التي خصّصوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثمّ إلى الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ، ثمّ أقم واستقم) ❖

لما ذكر في الفصل المتقدّم أن الزهد والعبادة إنّما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة ، وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لأنّه متفرّع عليهما وإثبات ذلك مبنيّ على قواعد .

وتقرّرها : أن نقول : الإنسان لا يستقلّ وحده بأُمور معاشه لأنّه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم . وكلّها صناعات لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة فاقداً أيّابها أو يتعسّر إن أمكن لكنّها تيسّر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كلّ واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتمّ بمعارضة وهي أن يعمل كلّ واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي أن يعطى كلّ واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله . فإذن

الإنسان بالطبع محتاج في تغيّشه إلى اجتماع مؤدّر إلى صلاح حاله . وهو المراد من قولهم :
الإنسان مدنيّ بالطبع . والتمدّن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع . فهذه قاعدة .
ثمّ نقول : واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلّا إذا كان بينهم معاملة وعدل
لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يراحمه في ذلك ، و تدعوه شهوته
وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختلّ أمر الاجتماع أمّا إذا كان معاملة
وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك . فإنّ لابدّ من شريعة . و الشريعة في اللغة : مورد
الشاربة . وإنّما سمّي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه . وهذه قاعدة
ثانية .

ثمّ نقول : والشرع لابدّ له من واضع يقنّن تلك القوانين و يقرّرها على الوجه
الذي ينبغي وهو الشارع . ثمّ إنّ الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه . فإنّ يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقيون في قبول
الشريعة . واستحقاق الطاعة إنّما يتقرّر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من
عند ربّه . وتلك الآيات هي معجزاته . وهي إمّا قوليّة وإمّا فعليّة . والخواصّ للقوليّة
أطوع ، و العوامّ للفعليّة أطوع . ولا تتمّ الفعليّة مجرّدة عن القوليّة لأنّ النبوة و
الإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير . فإنّ لابدّ من شارع هونيّ ذو معجزة . وهذه
قاعدة ثالثة .

ثمّ إنّ العوامّ وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص . فيقدّمون
على مخالفة الشرع . وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويّان يحملهم الرجاء و
الخوف على الطاعة وترك المعصية . فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به . فإنّ وجب
أن يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدو منه
أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم ، ووجب أن تكون معرفة المجازي و الشارع واجبة على
المتمثلين للشريعة في الشريعة . و المعرفة العاميّة قلما تكون يقينيّة فلا تكون
ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكّار المقرون بالتكرار والمشمول عليهما

إنما يكون عبادة مذكّرة للمعبود مكرّرة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها فإنّ يجب أن يكون النبيّ داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير ، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق ، وإلى الاعتراف بوعد ووعد أخرويين ، وإلى القيام بعبادات يذكّر فيها الخالق بنعوت جلاله ، وإلى الانقياد لقوانين شرعيّة يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتّى يستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . وهذه قاعدة رابعة .

ثمّ أن جميع ذلك مقدّر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة . وهو المطلوب . وهو نفع لا يتصور نفع أعمّ منه . وقد أضيف لممثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدينيّ الأجر الجزيل الأخرى حسبما وعدوه ، وأضيف للمعارفين منهم إلى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقيّ المذكور . فانظر إلى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ، ثمّ إلى الرحمة وهو إفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم وإلى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهره عجايبه أي تغلبك وتدهشك ، ثمّ أقم أي أقم الشرع ، وأستقم أي في التوجّه إلى ذلك الجناب القدس .

واعترض الفاضل الشارح فقال : إن غنيتم بالوجوب في قولكم : لما احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده . الوجوب الذاتي فهو محال ، وإن غنيتم به أنّه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم ، وإن غنيتم به أنّ ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدءاً لكلّ خير فإنّ وجب وجود ذلك عنه فهو أيضاً باطل لأنّ الأصلح ليس بواجب أن يوجد وإلاّ لكان الناس كلّهم مجبولين على الخير فإنّ ذلك أصلح . وأيضاً قولكم : إنّ المعجزات دالة على أنّ الشارع من قبل الله . غير لائق بكم لأنّ سبب المعجزات عندكم أمر نفسانيّ يحصل للأنبياء ولأضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر . ويمتاز النبيّ عن ضده بدعوته إلى الخير دون الشرّ والتمييز بين الخبر والشرّ عقليّ فإنّ دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء .

وأيضاً القول بأنّ المعجز دالّ على صدق صاحبه مبنيّ على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيّات الزمانيّة . وأنتم لا تقولون به .

وأيضاً القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم فإن عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا مع فواتها عنها . و يلزمكم أن نسيان العاصي لمعصيته يقتضى سقوط عقابه .

والجواب على أصولهم : أمّا عن الأوّل : فبأن نقول : استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كاف في إثبات أنية تلك الأفعال ولذلك يعملون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غاياتها . فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها وأمّا قوله : الأصلح ليس بواجب . فنقول عليه : الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض . والأوّل واجب دون الثاني . وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ .

وأمّا عن الثاني : فبأن نقول : الأمور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مرّ والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة . فإن اقتران الفعلية بالقولية خاصّ بهم وهو دالّ على صدقهم .

وأمّا عن الثالث : فبأن نقول مضافاً إلى ما مرّ من القول في العلم و القدرة : إنّ مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الأنبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق أقوالهم .

وأمّا عن الرابع : فبأن نقول : ارتكاب المعاصي يقتضى وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعدّها بها . ونسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب .

ثمّ أعلم أنّ جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست ممّا لا يمكن أن يعيش الإنسان إلّا به . إنّما هي أمور لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلّا بها . والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروريّ وإن كان ذلك النوع منوطاً بتغلّب أو ما يجري مجراه . والدليل على ذلك تعيّن سكّان أطراف العمارة بالسياسات الصوريّة .

﴿إشارة﴾

﴿العارف يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أورهبة . وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية بل الوسطة إلى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه﴾

لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادئ غرض غيره أعنى الثواب والعقاب أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده .

فنقول: لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس إليه إحداهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال ، والثانية لنفسه وبدنه جميعاً وهي حر كته في طلب القربة إليه . والشيوخ عبر عن الأول بالإرادة وعن الثاني بالتعبّد ، وذكر : أن إرادة العارف وتعبده يتعلّقان بالحق الأول جلّ ذكره لذاته ، ولا يتعلّقان بغيره لذات ذلك الغير بل إن تعلّقاً بغير الحقّ تعلّقاً لأجل الحقّ أيضاً فقله : «العارف يريد الحقّ الأول لا شيء غيره ، بيان لتعلّق إراداته بالحقّ لذاته . وقوله « ولا يؤثر شيئاً على عرفانه » أى لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه . فإنّ الحقّ مؤثر على عرفانه لأنّ العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرّح به فيما يجيىء وهو قوله « من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، وكلّ ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاحالة لغيره . فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحقّ لا غير . فإنّ الحقّ مؤثر على العرفان . وإنّما اختصّ العارف بأنّه لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه لأنّ غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان لأنّه يريد العرفان لأجلهما . أمّا العارف فلا يؤثر شيئاً عليه إلاّ الحقّ الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه . وقوله : «وتعبده له فقط » إشارة إلى تعلّق عبادة العارف أيضاً بالحقّ فقط .

فان قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ وهو أن عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها إلى جناب الحقّ وهو غيره . فإنّ جرّ القوى إلى جناب الحقّ ليس هو الحقّ ذاته . قلنا : مراده ليس أن العارف لا يقصد في تعبده غير الحقّ مطلقاً بل هو أن العارف

لا يقصد غير الحق بالذات . إنما يقصد الحق بالذات ويقصد إن قصد غيره بالعرض ولأجل الحق كما مر . فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته . ثم إذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد استناد العبادة إلى الحق الأول واجبا من الجهتين : أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله : « ولأنه مستحق للعبادة » وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله : « ولأنها نسبة شريفة إليه » .

وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع : أن تعبد العارفين يكون إما لذات الحق ، أولصفة من صفاته ، أو لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله : وتعبد له فقط . وإلى الثانية بقوله : ولأنه مستحق للعبادة ، وإلى الثالثة بقوله : ولأنها نسبة شريفة إليه .

أقول : في هذا التفسير تجوز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق . وباقي الفصل يدل على خلافه . ثم إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفا لأغراض غيره بقوله « لالرغبة أورهة » أي للرغبة في الثواب أورهة من العذاب . وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس إلى العارف بقوله : « وإن كانت أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ، ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب . فيكون هو المعبود بالذات لا الحق . فهذا شرح هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته ، وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات لأنها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر . وذلك لا يعقل إلا في الممكنات . قال : والشيخ أيضا برهن في أول النمط السادس أن كل من يريد شيئا فلا بد وأن يكون حصوله أولى من عدمه ، ويكون المقصود بالقصد الأول هو ذلك الحصول . وبنى عليه أن كل مرید مستكمل فإن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته . وأجاب عنهما بأنهما مصادرة على

المطلوب لا نهما مبنيان على أن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكن وإلا بما يستكمل به المرید . وهو ما ادّعاء المعترض .

ونحن نقول : إنها تتعلق بالله لا بشيء غيره أيضاً . وأقول في بيانه أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المرید يقتضى إمكان المراد وإكمال المرید لا تتعلق الإرادة به بل لكونه فعلاً أو لكونه مستحصلاً للمرید بإرادته وهيهنا ليس المراد كذلك . فإذن سقط الاعتراضات .

❖ (إشارة) ❖

❖ (المستحلّ توسط الحقّ مرحوم من وجه فإنّه لم تطعم لذّة البهجة به فيستظمها إنما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حزون إليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحسنين فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرس عليها بالفلون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجدة إذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها . كذلك من غشّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ ألقى كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله في الآخرة شعبة منها فيبعث إلى مطعم شهبيّ ومشرب هنئ ومنكح بهيّ إذا بعثر عنه فلامطمح لبصره في أولاه وأخراه إلا إلى لذات قبقة وذذبته . والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحقّ وولّى وجهه سمتها مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده) ❖

المخدج : الناقص . يقال : أخذجت الناقة : إذا جاءت بولدها ناقص الخلق ، والولد مخدج . والحنون : المشتاق . وحنسكتة السن وأحنسكتة : أى أحكمته التجارب . فهو مخدك ومخدك . وازور عنه : أى عدل عنه . وعاف الطعام أو الشراب : أى كرهه فلم يتناوله . وعكف على الشيء : أى أقبل عليه مواظباً . وخوله الله الشيء : أى ملكه إيتاء . وبعثر عنه : أى كشف عنه . وطمح بصره إلى الشيء أى ارتفع . والقبقب : البطن . والذبذب : الذكر . وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي ﷺ : من وفى شرّ لقلقه وقبقة وذذببه فقد وفى . واللقلق :

اللسان . و الشجون جمع شجن و هو طريق الوادى . والكد : الشدة في العمل وطلب الكسب .

والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب . ووجه العذر بيان نقصه في ذاته .

وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها :

منها : وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة . وهو نقصان لا يمكن أن يزول . ومنها : تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئاً فإنه يعلق يده بما يليه سواء كان ما أعلق به يده مطلوباً أو لم يكن . ومنها : التنبيه على أن زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد أحرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فإن التارك شيئاً استأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ومنها : نسبة همته إلى الدناءة و الضعة فإن قوله « لامطمح لبصره » مشعر بأنه أدنى منزلة من أن يستحق تلك اللذات الخسيسة .

ومنها : التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر :

وقد ذكر في آخر الفصل أن هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه و يطلبه بكده من اللذات الحسية حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام . وقد أشار إلى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعلّق نفوس البله بأجسام هي موضوعات لتخييلاتهم ، و عبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم .

❖ (إشارة) ❖

❖ (أول درجات حركات العافين ما يسمونه هم الإرادة . وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الایمانی من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرّك سرّه إلى القدس لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مرید) ❖

اعتراف : أى غشيه . واعتلاق العروة الوثقى : الاعتصام بها .
وأعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوالهم المترتبة
في سلوكهم طريق الحق من بدء حركتهم إلى نهايتها التي هي الوصول إليه تعالى ، و
يشرح ما يسنح لهم في منازلهم . فذكرها في أحد عشر فصلاً متوالية أولها هذا الفصل . و
هو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم . فذكر : أن الإرادة هي أول درجاتهم المترتبة
بحسب حركاتهم وهي المبدء القريب من الحركة ومبدؤها تصوّر الكمال الذاتي الخاص
بالمبدء الأول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم ، والتصديق
بوجوده تصديقاً جاز مامع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهاني ، أو
كان إيمانياً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى . فإن كل واحد
منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض . ولما كانت الإرادة مترتبة على
هذا التصديق عرفها بأنها حالة تعترى بعد الاستبصار أو العقد المذكور . ثم صرح بأنها
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لاتزول ولا تتغير . فهي مبدء حركة السر إلى
العالم القدسي . وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم .

وأعلم أن الشيخ ذكر في النمط الثالث أن للحركة الإرادية الحيوانية أربعة
مبادئ : مرتبة الإدراك ، ثم الشوق المسمى بالشهوة أو الغضب ، ثم العزم المسمى
بالإرادة الجازمة ، ثم القوة المؤتمرة المنبثقة في الأعضاء . والحركة المذكورة هي هنا إرادية
لكنها ليست بحيوانية . فلها من المبادئ المذكورة الأولى . وهو ما عتبر عنه بالاستبصار
أو العقد المقارن لكون النفس ، والثانية والثالثة وهما ما عتبر عنهما بالإرادة وإنما اتحدتا
هي هنا لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور
مع سكون النفس الذي اشترطه هي هنا . وسقطت الرابعة لأن هذه الحركة ليست
بجسمانية .

والفاضل الثمارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة
بكل صنف . وذلك غير مناسب لمافيه .

✽(إشارة)✽

✽ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض : الأول : تنحية مادون الحق عن مستن الإيثار ، والثاني : تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفه عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي ، والثالث : تلطيف السر للتنبه . والأول يعين عليه الزهد الحقيقي . والثاني يعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى بعبارة بليغة ونعمة خيمه وسمت رشيد ، وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ✽ أقول . مستن الإيثار : طريقة . و المشفوعة : المقرونة . و كلام رقيم : أي رقيق ، يقال : رخم صوته : أي لينه . والشمال بالكسر : الخلق . وجمعه شمائل .

والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرید إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة . وأنا أذكر قبل الخوض في تفسير ماهية الرياضة . فأقول : رياضة البهائم منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الراض ، و إجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته . والقوة الحيوانية التي هي مبدء الإدراكات و الأفاعيل الحيوانية في الإنسان إذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مر تاضة تدعوها شهوتها تارة و غضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكر أنه تارة و بسبب ما يتأذى إليهما من الحواس الظاهرة تارة إلى ملائمتها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي و تستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمانة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ ، والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة . أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهّمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن تصبح متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ ، و باقى القوى بأسرها مؤتمرة متسالمة لها . وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحدیهما

على الأخرى تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقله ، ثم تندم فتلوم نفسها . فتكون لوامة . وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة والموامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي . فإذن رياضة النفس نهياً عن هواها وأمرها بطاعة مولاه . ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ، ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية . وأدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير . وكل ما سواه شاغل عنه . فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والإقطاع عما دونها ملكة لها . وظاهر أن كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم مبتدئ من أجل أصنافها وتنتهي عند أدقها . فهذا ما أقوله في الرياضة . وأرجع إلى المقصود .

فأقول : الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد . وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع . والموانع إما خارجية ، وإما داخلية . فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض : أحدها : تنحية ما دون الحق عن مستن الإثارة . وهو إزالة الموانع الخارجية ، والثاني : تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لينجذب للتخييل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الحجاب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة . وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة ، والثالث : تلطيف السر للتنبه . وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه . ولطف السر عبارة عن تهيبته لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولأن ينفع عن الأمور الإلهية المهيبة للشوق والوجد بسهولة .

ثم إن الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض .

أما الأول فقد ذكر مما يعين عليه شيئاً واحداً وهو الزهد الحقيقي المنسوب

إلى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر. وذلك ظاهر .
وأما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة أشياء :

الأول : العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارفين . وفائدة اقترانها بالفكر أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعاً للنفس . فإن كانت النفس مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكليته مقبلاً على الحق . وإلا فصارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عز وجل : فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون .
وجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنها أيضاً رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحق كما مر .

والثاني الألحان وهي تعين بالذات وبالعرض .

وجه إعانتها بالذات أن النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق . فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الألحان مستخدمة لها .

وجه إعانتها بالعرض أنها توقع الكلام المقاون لها موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها . فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي أن يفعل فغلبت على القوى الشاغلة إياها وطوّعتها .

والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس فأنه ينسب النفس ويجعلها غالبية على القوى لاسيما إذا اقترنت بأمر أربعة :

أحدها يعود إلى الفائل وهو كونه زكياً فإن ذلك كشهادة تؤكده صدقه . ووعظ من لا يتعظ لا ينجح لأن فعله يكذب قوله ، والثلاثة الباقية تعود إلى القول : منها واحد يعود إلى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنه قالب أفرغ فيه المعنى ، وواحد إلى

هيئة اللفظ وهو أن يكون بنعمة رخيصة فإنّ لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة في القبول ، وشدّته يفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول . ولذلك للنعمة تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية . والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانية ، وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات ، وواحد يعود إلى المعنى وهو أن يكون على سمت رشيد أي يكون مؤدّباً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة .

واعلم أنّ نفس الكلام الواظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود ، والأمور المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بالاستدراجات .

وأما الثالث فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئين :

الأوّل : الفكر اللطيف وهو أن يكون معتدلاً في الكيفية والكمية وفي أوقات لا تكون الأمور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقليّ فإنّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدّها لا إدراك المطالب بسهولة .

والثاني العشق العفيف .

واعلم أنّ العشق الإنسانيّ ينقسم إلى حقيقيّ مرّ ذكره ، وإلى مجازي . والثاني ينقسم إلى نفسانيّ وإلى حيوانيّ . والنفسانيّ هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنّها آثار صادرة عن نفسه . والحيوانيّ هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذّة بهيمية ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقه ولونه وتخاطيب أعضائه لأنّها أمور بدنية . والشيخ أشار بقوله « العشق العفيف » إلى الأوّل من المجازين لأنّ الثاني ممّا يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه . والأوّل بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينّة شقيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عمّا سوى معشوقه جاعلة جميع الهوم همّاً واحداً ، ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقيّ أسهل على صاحبه من غيره

فإنّه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة وإليه أشار من قال من عشق و عفا و كتم
ومات مات شهيداً .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ثمّ إنّّه إذا بلغت به الإرادة و الرياضة حدّاً ما عنّت له خلصات من أطلاع
نور الحقّ عليه لذينة كأنّها بروق تومض إليه ثمّ تخمد عنه وهو المسمّى عندهم أوقاتاً
وكلّ وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه . ثمّ إنّّه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا
أمعن في الارتياض) ❖ .

أقول : عن الشيء : اعترض . وخلص واختلس : استلب ، وومض البرق وميضاً وأومض :
أى لمع لمعاً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم .

والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أوّل درجات الوجدان و الاتصال وهو إنّما يحصل
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة و الرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد .
وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي ﷺ : لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرّب ولا نبي مرسل . والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لأنّ الأوّل حزن
على استبطاء الوجدان ، والآخِر أسف على فواته .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إنّه ليتوغّل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض . فكلمّا لمح شيئاً عاج منه
إلى جناب القدس يتذكّر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء) ❖
أوغل : أي سار سريعاً وأمعن فيه ، وتوغّل في الأرض : أي سار فيها فأبعد منه .
ويوجد في بعض النسخ بالوجهين أعنى ليوغل وليتوغّل . ولمحه : أي أبصره بنظر خفيف ،
وعاج عنه : أي رجع وأنثنى عنه ، وعاج به : أي قام به . والمعنى أنّ الاتصال
بجناب القدس إذ صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدّاً لحصوله
من قبل .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ولعلّه إلى هذا الحدّ يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبّه جليسه

لاستيفازه عن قراره . فإذا طالت عليه الرياضة لم يستقرَّ غاشية ، وهدى للتلبس فيه)
أقول : علا واستعلى بمعنى . والسكينة : الوقار . واستوفى في قعدته : أي قعد قعوداً
منتصباً غير مطمئن . واستقرَّ الخوف وما يشبهه : أي استخفه . والتلبس كالتدليس وهو
كتمان العيب . والسبب فيما ذكره الشيخ أن الأمر العظيم إذا غافض الإنسان بغته فقد
يستقرَّ لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة . أمّا إذا توالى
واستمرَّ ألف الإنسان به وزال عنه الاستغزاز لأن النفس قد تتأهب لتلقيه إذ هي متوقعة
لعوده . والعارف ينكر من نفسه الاستغزاز المذكور لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك
يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبس فيه .

﴿ إشارة ﴾

﴿ ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً ،
والوميض شهاباً بيناً ، ويحصل له معرفة مستقرة كأنها صفة مستمرة ، ويستمتع فيها
ببهيجه . فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً) .

و في بعض النسخ بدل قوله : ينقلب له وقته سكينة : ينقلب له وفده سكينة . يقال :
وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولاً إليه فهو وافد والجمع وفد . والرواية الأولى أظهر .
والخطف : الاستلاب . والشهاب : شعلة نار ساطعة ، وشهاباً بيناً أي واضحاً . و في بعض
النسخ ثبتا أي ثابتاً . ويحصل له معرفة مستقرة أي مع الحق الأول أسفاً أي متلهفاً .
والمعنى ظاهر .

﴿ إشارة ﴾

﴿ ولعلّه إلى هذا الحد يظهر عليه ما به فإذا تغلغل في هذه المعرفة قلّ ظهوره
عليه . فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقيماً)

أقول : تغلغل الماء في الشجر : أي تخلّلها : وظعن : أي سار . والمعنى أنه قبل هذا
المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب والأسف حالة الانقلاب فصار في هذا
بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجانب الجلال حاضراً عنده مقيماً
معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ولعلّ إلى هذا الحدّ إنّما يتيسّر له هذه المعارفة أحياناً ، ثمّ يتدرّج إلى أن يكون له متى شاء) ❖ .

و في بعض النسخ : إنّما يتسنى له : أي يفتتح ويتسهّل عليه . يقال : سنّاه : أي فتحه وسهّله .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ثمّ إنّهُ ليتقدّم هذه الرتبة فلا يتوقّف أمره إلى مشيئته بل كلّما لاحظ شيئاً لاحظ غيره و إنّ لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسّخ له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحقّ مستقرّ به ويحتفّ حوله الغافلون) ❖

يقال : عرج عرجاً : أي ارتقى ، وعرج عليه تعريجاً : أي أقام ، وعرج إليه وانعرج : أي مال وانعطف . فالتعريج ههنا إمّا مبالغه في الارتقاء ، وإمّا بمعنى الميل والانعطاف وحفّ واحتفّ حوله : أي أطاف به واستدار حوله . والمعنى ظاهر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سرّ مرآة مجلّوة محاذياً بها شطر الحقّ ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ ، وكان له نظر إلى الحقّ ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً) ❖ .

يقال : درّ اللبن وغيره : أي انصبّ وفاض . ومعناه أنّ العارف إذا تمّت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحقّ دائماً صار سرّ الخالي عمّا سوى الحقّ كمرآة مجلّوة بالرياضة محاذياً بها شطر الحقّ بالإرادة فتمثّل فيه أثر الحقّ وفاض عليه اللذات الحقيقيّة ، وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحقّ ، وكان له نظران : نظر إلى الحقّ المبتهج به ، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحقّ ، وكان بعد في مقام التردّد بين الجانبين .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ثمّ إنّهُ ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط . و إنّ لحظ نفسه فمن حيث

هي لاحظة لا من حيث هي بزینتها . وهناك بحق الوصول ۞

هذه آخر درجات السلوك إلى الحق و هي درجة الوصول الثام ، و يليها درجات السلوك فيه ، وهي تنتهى عند المحو و الفناء في التوحيد على ما سيأتي . و في هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق و تتم الغيبة عن النفس و الوصول إلى الحق .

واعلم أن الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها . و لذلك قال « و إن لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزینتها ، و يبان أن اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا لاحظ كونه لاحظاً فقد لاحظ نفسه إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لأنه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنفشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه . فهو مبتهج بالنفس و الاقتراج بالنفس و إن كان بسبب الحق إعجاب بالنفس و توجه إلى النفس . فإذن هو تارة متوجه إلى النفس و تارة متوجه إلى الحق و لذلك حكم عليه بالتردد . أما هيئنا فهو متوجه بالكلية إلى الحق و إنما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه إليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط . فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض . و لذلك حكم هيئنا بالوصول الحقيقي . فهذا شرح ما في الكتاب .

و بقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول و الدرجات المذكورة فيها فأقول : إن كل حركة فلها مبدء و وسط و منتهى . و إذا كانت المفارقة من المبدء و المرور على الوسط و الوصول إلى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضاً ابتداء و توسط و انتهاء و الجميع تسعة . فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات .

الثلاثة الأولى : التي ذكر فيها أول الاتصال المسمى بالوقت ، و تمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، و استقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك .

و الثلاثة التي بعدها : التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عسر عنه بصيرورة الوقت سكينه ، و تمكن ذلك حتى يلتبس أثر الحصول بأثر اللاحصول ، و استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه .

والثلاثة الأخيرة : التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى .

✽(تنبيه)✽

✽(الاتفات إلى ما تنزّه عنه شغل . و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، و التبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحقّ تيه ، والإقبال بالكلية على الحقّ خلاص)✽

لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه فبده بالزهد الذي هو تنزّه عما يشغل عن الحقّ وذكر أيضاً أنّه شاغل . فقال « الاتفات إلى ما تنزّه عنه - يعني ما سوى الحقّ - شغل » . فإذن الزهد مؤدّى إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة على أفعالها الخاصة بإعانة الأمّارة إياها على ذلك وذكر أيضاً أنّه عجز فقال « والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز » أى اعتداد النفس بما يطيعها عجز . فإنّ العبادة أيضاً مؤدّية إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول فإنّ التنبيه على نقصانها يتضمّن التنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر أنّ الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وإن كان ذلك الحاصل هو الحقّ نفسه تيه وحيرة فإنّه يقتضى تردّداً من جانب إلى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال « و التبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحقّ تيه » فإنّ الوقوف في هذه الدرجة من السلوك أيضاً يكون متأدياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك ، ثمّ ذكر أنّ الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال : « الإقبال بالكلية على الحقّ خلاص » و هناك ظهر أيضاً معنى قولهم : والمخلصون على خطر عظيم .

✽(إشارة)✽

✽(العرفان مبتدء من تفريق و نفص و ترك و رفض معن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثمّ وقوف)✽

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل .
وأقول في تقريره : إنه مشهور بين أهل الذوق أن تكميل الناقصين يكون بشيئين :
تخلية ، وتحلية . كما أن مداواة المرضى يكون بشيئين : تنقية ، وتقوية . الأول سلبي ،
والثاني إيجابي . ويعبر عن التخلية بالتركية . ولكل واحد منهما درجات :
أما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها . وقدرتها الشيخ في هذا الفصل في أربع
مراتب : تفريق ، ونفض ، وترك ، ورفض .
فالتفريق : مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لانتزاع أحدهما على الآخر . ومنه
فرق الشعر .

والنفذ : تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب .
والترك : تخلية وانقطاع عن شيء .
والرفض : ترك مع إهمال وعدم مبالاة .

فالعارفان مبتدء من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها ،
ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالليل والالتهفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى
الحق والاتصال به ، ثم ترك لتوخي الكمال لأجل ذاته ، ثم رفض لذاتها بالكلمية . فهذه
درجات التزكية .

وأما التخلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل
فبيان درجاتها بالإجمال : أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات ، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب
عنه شيء من الموجودات ، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء
من الممكنات ؛ بل كل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي
به يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وقدرته التي بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده
الذي به يوجد . فصار العارف حينئذ متخلفاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة . وهذا معنى قوله
« العرفان ممن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق » ثم إنه بعد
ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة

بالقياس إلى مبدئها الواحد فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية ، و هي بعينها إرادته ، و كذلك سائر ها . و إذ لا وجود ذاتياً لغيره فلاصفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات ؛ بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل : إنما الله إله واحد . فهو هو لا شيء غيره . و هذا معنى قوله « منته إلى الواحد » و هناك لا يبقى و اصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلوک ، ولا عارف ولا معروف و هو مقام الوقوف .

﴿إشارة﴾

﴿من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، و من وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول . و هناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، و لا يكشف المقال عنها غير الخيال . و من أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ، و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر ﴾

العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة غير المعروف . فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدین لأنه يريد مع الحق شيئاً غيره و هذه حال المتبجح بزينة ذاته و إن كان بالحق أمّا من عرف الحق و غاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده ؛ بل يجد المعروف فقط و هو الخائض لجة الوصول أي معظمه و هناك درجات هي درجات التحلية بالأُمور الوجودية التي هي النعوت الإلهية و هي ليست بأقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأُمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية و ذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية و الخلقيات محاط بها متناهية و إلى هذا أُشير في قوله عز من قائل : قل لو كان البحر مداً لكلمات ربّي انفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي الآية . فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك ، إلى الله ، و في هذه سلوك في الله و ينتهي السلوك بالفتاء في التوحيد .

و اعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارة موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليماً و تعلمها أمّا التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فلا عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً

عن أن يعبر عنها بعبارة . و كما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ . واستثنى الخيال في قوله « ولا يكشف عنها المقال غير الخيال ، لما سيبيّن في النمط العاشر وهو أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد يترأى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جداً .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (العارف هشّ بشّ بسّام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يبشّ وهو فرحان بالحق وبكلّ شيء فأنّه يرى فيه الحق ، وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) ❖
أقول : لمّا فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم . يقال : رجل هشّ ، بشّ : أي طلق الوجه ، طيّب . وبسّام : أي كثير التبسم . والنبيه : المشهور ويقابله الخامل . وسواسية على وزن ثمانية : أي أشباه . وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعالة أوما يشبهها وليست على قياس . ومعنى الفصل ظاهر . وهذان الوصفان أعنى الهشاشة العامة ، وتسوية الخلق في النظر أثران لخلق واحد يسمّى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ، ولا خوف من هجوم شيء ، ولا حزن على فوات شيء . وإليه أشار عزّ من قائل : ورضوان من الله أكبر . ومنه تبيّن تأويل قولهم : خازن الجنة ملك اسمه رضوان .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة ، وهي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سرّة قبل الوصول فأمّا عند الوصول فأمّا شغل له بالحق عن كلّ شيء وإمّا سعة للجانبين لسعة القوة ، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامه فهو أهشّ خلق الله يبهجته) ❖

الهمس : الصوت الخفى . وحفيف الفرس : دويته في جريه ، وكذلك حفيف جناح الطائر ، وخلجه : جذبه وانترعه ، وخلجه أيضا شغله . وأزعجه فانزعج : أي أقلعه من مكانه فانقلع . وتاح له : أي قدره . وفي رواية : تاج : أي ظهر . يقال : تاج بصره : أي أظهره . والمعنى أن للعارف أحوالا لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الأحوال تكون في أوقات توجهه بصره إلى الحق إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب إما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول ، أو من جهة حركة سره كما أن يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق وبالجمل لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السأمة من كل وارد غير الحق ، والملالة عن كل شاغل عنه . فلا يحتمل شيئا مما وصفناه . أما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنه عند الوصول لا يخلو من أمرين : أحدهما : أن تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات إلى غيره إما قصورها ، أو لشدّة الاشتغال . وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه . فلا يحس بالشواغل الخارجية ، والثاني : أن تكون القوة بحيث تفي بالأمرين معاً فلا تمل بالأموار الخارجية لأنها لا تكون شاغلة إياه عن الحق ، وأما عند الانصراف فلا أنه يكون حينئذ أهش الخلق [ببهيته] فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (العارف لا يعنيه التجسّس والتجسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تغتريه الرحمة . فإنه مستبصر بصر الله في القدر . وأما إذا أمر بالمعروف أمر يرفق ناصح لا بعنف معيّر ، وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله) ✽ .
لا يعنيه : أي لا يهتم . وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاتمه ما يعنيه . والتجسس : التفحص . وتجسست من الشيء : أي تخبرت خبره . واستهواه الشيطان وغيره : أي استهامه . وغيره : أي نسبه إلى العار . وجسم : أي عظم . وغار الرجل على أهله : يغار غيره . ومعناه : أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس . وذلك لكونه مقبلا على شأنه

فارغاً عن غيره غير متبّع لعورة أحد ولا يتجسّس إلا فارغاً أو خائف أو غائب ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سرّ القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر أمر الوالد ولده وذلك لشقيقته على جميع خلق الله وإذا عظم المعروف فربّما يسره غيره عليه من غير أهله .

والفاضل الشارح قال في تفسيره : وإذا عظم المعروف بغير أهله فربّما اعتراه الغيرة منه لا الحسد . وهو غير مطابق للمتن .

✽(تنبيه)✽

✽(العارف شجاع . وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ، و صفاح للذنوب . وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها ذلّة بشر ، ونساء للأحقاد . وكيف لا وذكره مشغول بالحق)✽ .

أقول : الكرم يكون إمّا يبذل نفع لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه . والأوّل يكون إمّا بالنفس وهو الشجاعة ، أو بالمال وما يجري مجراه وهو الجود . وهما وجوديّان . والثاني إمّا أن يكون مع القدرة على الإضرار وهو الصّح والعفو ، وإمّا لا مع القدرة وهو نسيان الأحقاد . وهما عدميّان . والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر الله .

✽(تنبيه)✽

✽(العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر ، وربّما استوى عند العارف الكشف والترّف ؛ بل ربّما أثر الكشف ، وكذلك ربّما استوى عنده التفلّ والعطر ؛ بل ربّما أثر التفلّ وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق ، وربّما أصغى إلى الزينة وأحب من كلّ جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الأحوال الظاهرة . فهو يرتاد البهاء في كلّ شيء لأنّه مزيّة خطوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين)✽

أقول : يقال : كشف الرجل : إذا لوحت الشمس أو الفقر فتغير وأصابه كشف ، والمتكشف : الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع . وأترفته النعمة : أى أطقته . وهو تفل بين التفل : أى غير متطيب . وأصنى إليه : أى مال . وعقيلة كل شيء : أكرمه ، وعقيلة البحر : درة . والخداج : النقصان . والسقط : ردىء المتاع . وارتاد : أى طلب مع اختلاف في مجىء وزهاب والبهاء : الحسن . والمزية : الفضيلة . وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر : أى قرباً ومنزلة . وعكف عليه : أى أقبل عليه مواظباً .

والمعنى ظاهر . و في قوله « لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه » وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء : أحدهما : فضل العناية به ، والثاني : مناسبة للأمر القدسي .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ والعارف ربّما زهل فيما يصار به إليه ففعل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ﴾

أقول : اجترح : أى كسب . والمراد أن العارف ربّما زهل في حال اتصّاله بعالم القدس عن هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثماً لأنه في حكم من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلّق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأثّم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالتائبين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين .

﴿ إشارة ﴾

﴿ جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكلّ وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد . ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمفعل عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه . وكلّ ميسر لما خلق له ﴾

أقول : الشريعة : مورد الشاربه . واشمأز عنه : أى تقبّض تقبّض المذعور . والمراد ذكره قلة عدد الواصلين إلى الحق ، والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور

للفنّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإنّ الناس أعداء ما جهلوا وإلى أنّ هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض بل إنّما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة .

(النمط العاشر : في اسرار الايات)

يريد أن يبيّن في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير ، والتمكّن من الأفعال الشاقة ، والإخبار عن الغيب ، وغير ذلك عن الأولياء ؛ بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال .

✽ (إشارة) ✽

✽ (إذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوء مدّة غير معتادة فاسبح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) ✽

أقول : يقال : ما رزأت ماله : أى ما نقصت ، وارتزأت الشيء انتقض . ومنه الرزئية . وإنّما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلّة المؤونة ولقلّة رغبته في الشهات الحسنيّة . والإسباح : حسن العفو . ومنه قولهم : إذا ملكك فاسبح ، ويقال : إذا سألت فاسبح : أى سهّل ألفاظك وارفق .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (تذكّر أنّ القوى الطبيعيّة التي فينا إذا شغلت عن تحريك الموادّ المحمودّة بهضم الموادّ الرديئة انخفضت الموادّ المحمودّة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل . فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدّة هلك . وهو مع ذلك محفوظ الحياة) ✽

أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إمّا بدنيّة كالأمراض الحارة ، وإمّا نفسانيّة كالخوف . واعتبار ذلك يدلّ على أنّ الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود . ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد ، وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما .

فإن قيل : بين الإمساك عن القوت الذى يكون بسبب الأمراض الحارة وبين غيره فرق وهو أن القوى الطبيعية هيناً واجدة لما يتغذى به أغنى المواد الرديئة ، و في سائر المواضع غير واجدة لذلك . فإن كان هذا الإمساك لا يدل على إمكان الإمساك في سائر الصور .

قلنا : الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان انتفاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدة طويلة على الإطلاق . وهو حاصل . واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه

❖ (تنبيه) ❖

❖ أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس . وكيف لا وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مؤاتيه) ❖

أقول : نبه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله « أليس قد بان لك » إلى ما ذكره في النمط الثالث وهو أن كل واحد من النفس والبدن قد ينفع عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً .

❖ (إشارة) ❖

إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التى تنزعج إليها احتيج إليها أولم يحتج . فإذا اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض . وكيف لا و المرض الحار لا يعزى عن التحلل للحرارة وإن لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين : فقدان [تحليل] مثل سوء المزاج الحار ، و فقدان المرض المضاد للقوة . وله معين ثالث و

هو السكون البدني من حركات البدن و ذلك نعم المعين . فالعارف أولى بانحفاظ قوته .
فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعة)؛

أقول: السبب في كون العرفان مقتضيا للإمساك عن القوى هو توجه النفس بالكليّة
إلى العالم القدسي المستلزم لتشبيح القوى الجسمانيّة إيّاها المستلزم لتركها أفعالها التي
منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلّق بها .

وإنّما قايَس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضى ولم يقايَس بينه وبين الإمساك
الخوفي لأنّ الخوف والعرفان نفسانيّان . فالاعتراف بكون أحدهما مقتضيا للإمساك
اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانيّة سببا له أمّا المرضى فمخالف لهما للسبب الذي
ذكرناه وهو وجدان المادّة التي تتصرّف الغازية فيها . والشيخ يبيّن أنّ العرفان باقتضاء
الإمساك أولى من المرض لأنّ المرض في بعض الصور يختصّ بأمرين يقتضيان الاحتياج
إلى الغذاء أحدهما راجع إلى مادّة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنيّة بسبب الحرارة
الغريبيّة المسماة بسوء المزاج فإنّ الحاجة إلى الغذاء إنّما تكون لسدّ بدل تلك الرطوبات
وكّلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشدّ ، والثاني راجع إلى الصورة وهو قصور القوى البدنيّة
بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن وإنّما يحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي
لا توجد إلاّ مع تعادل الأركان ، وتغذي الحرارة العززيّة بها وكّلما كانت القوى أفر كانت
الحاجة إلى ما يحفظها أشدّ . والعرفان يختصّ بأمر يقتضي أيضا عدم الاحتياج إلى الغذاء
وهو السكون البدنيّ الذي يقتضيه ترك القوى البدنيّة أفعالها عند مشايعتها للنفس .
فإنّ العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض . وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالإمساك عن الغذاء مدّة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدّة .

(إشارة)

*(إذ بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوته فعلا أو تحريكاً أو حرّكة يخرج عن وسع مثله فلا
تلقه بكلّ ذلك الاستنكار فقد تجد إلى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة)*

أقول : هذه خاصيّة أخرى للعارف قد أدعى إمكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها
في فصل بعده .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنية محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحرقه ، ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتتخط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافيه كما يعرض له عند خوف أو حزن ، أو تعرض لنفسه هيئة ، ما فتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل ، و كما يعرض له عند الفرح المطرب . فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي له سلاطة أوغشية عزّة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند غضب أو طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدء القوى وأصل الرحمة) ❖

أقول: المنية: القوة. والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر. وعن: اعترض. والهزة: النشاط والارتياح. وأولت له: أي أعطت ، يقال: أوليته معروفًا. والسلاطة: القهر. وأعلم أن مبدء القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحر كته إلى داخل كالحزن والخوف يقتضي انحطاط القوة ، والمقتضية لحر كته إلى خارج كالغضب والمنافسة أولاً بنسبائه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها . وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال لأن المسكر المفرط بوهن القوة لا يضاره بالدماغ والأرواح الدماغية. ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح غيره بغيرها ، و كانت الحالة التي تعرض له و تحرّكه اعتزازاً بالحق أو حمية الهيئة أشدّ مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمراً ممكناً . ومن ذلك يتعيّن معنى الكلام المنسوب إلى علي عليه السلام : والله ما قلعت باب خير بقوة جسديّته ولكن قلعتها بقوة ربانيّة .

❖ (تنبيه) ❖

(وإذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدّم ما بشري أو نذير فصدق ولا يتعسّر عليك الإيمان به فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة) ❖
أقول: هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين أدعاها في هذا الفصل وسيبينها

في ستة عشر فصلا بعده .

❖ (إشارة) ❖

❖ (التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق أللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوي التخيل والذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) ❖

أقول : يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس يبعيد ولا منه مانع أللهم إلا مانعاً يمكن أن يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس . والتجربة تثبت بأمرين : أحدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع ، والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف . وإنما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة ، وفي حفظه و ذكره بالمتذكرة ، وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادئ المفارقة إلى زوال الموانع المزاجية . وأما القياس فعلى ما يجيء بيانه .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ، ثم قد تنبّهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلى أعلى الراسين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . وإنما تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية ،

وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معاً) *
أقول : القياس الدالّ على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتي نومه و يقظته
مبني على مقدمتين : إحداهما : أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية
قبل كونها ، والثانية : أن للنفس الإنسانية أن ترسم بما هو مرتسم فيها . و المقدمة
الأولى قد ثبتت فيما مرّ . والشبح أعادها في هذا الفصل بقوله « قد علمت فيما سلف أن
الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كليّ » ، إشارة إلى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول ، وقوله : « قد نبهت لأنّ الأجرام السماوية » ، إلى قوله :
« في العالم العنصري » ، إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن
كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها ، وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلّة
و الملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدلّ على جواز ارتسام
الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية و اوازمها في النفوس
الفلكية إلا أن ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء ، والجزئيات الحسية
مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ، ثم إنه أشار بقوله « ثم إن كان ما
يلوحه ضرب من النظر » ، إلى قوله « لتظاهر رأى جزئي وآخر كليّ » ، إلى الرأى الخاص
به المخالف لرأى المشائين . وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً
للأفلاك . فإنّه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد . وهذا الكلام قضية شرطية . و لفظه
كان في قوله « ثم إن كان » ناقصة « وما يلوحه » اسمها ، وسائر ما بعده إلى قوله « كمالاتها »
متعلّقاً به ، « وحققاً » خبرها ، وقوله « صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك » ، تالى
القضية . ومعناه : أن ارتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس
ناطقّة يكون أتم . وذلك لتظاهر رأيين عندها أحدهما كليّ ، والآخر جزئيّ . فإنّهما
قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنسانيّ . و لفظه « مستور » ، تورد في بعض النسخ
بالرفع على أنّه صفة لضرب من النظر ، وتورد في بعضها بالنصب على أنّه حال من الهاء
التي هي ضمير المفعول في قوله « ما يلوحه » وهو الصحيح لأنّ الموصوف بالاستتار هو
الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع أنّه سرّ لا النظر المؤدّى إلى

ذلك الحكم . وقوله « أن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة » بدل من قوله « ما يلوّحه » وإنما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة . وهذه وأمثالها إنما يتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق . فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأوّل .

ثمّ إنّ الشيخ لما فرغ عن تذكّار ما مرّ أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله « ويجمع لك ممّا نبهنا عليه » إلى قوله « شاعرة بالوقت » إلى الحاصل من رأى المشائين ، وبقوله « والنقشان معاً » إلى ما اقتضاه رأيه . وفي بعض النسخ : أو النقشان معاً وهو أظهر . أي وفي العالم النفساني إمّا نقشاً واحداً على هيئته جزئية بحسب الرأى الأوّل أو النقشان معاً بحسب الرأى الثاني .

﴿إشارة﴾

ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه . ولا زيدنك استبصاراً ﴿

أقول : هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل السابق . وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانية مشروطاً بشرطين : وجودي وهو حصول الاستعداد ، وعدمي وهو زوال الحائل لأنّ قابلية النفس إنما يتمّ بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التامّ إنما يجب عند وجود قابل قد تمتّ قابليته فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانية واجب عند حصول هذين الشرطين ؛ لكنّ البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلاً والشيخ نبّه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالي في عدة فصول .

﴿تنبيه﴾

﴿القوى النفسانية متجازبة متنازعة . فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس ، وإذا تجرّد الحسّ الباطن لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس . فإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آلتها فانبثت

دون حر كته الفكرية التي تفتقر فيها كثيراً إلى آله ، وعرض أيضاً شيء آخر وهو أن النفس أيضاً إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتتخلّى عن أفعالها التي لها بالاستبداد وإذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرفها خارت الحواسّ الظاهرة أيضاً ولم يتأدّ عنها إلى النفس ما يعتدّ به ﴿﴾

أقول : الموعود في الفصل السابق مبنى على مقدمات : منها : ما ذكره في هذا الفصل وهو أن اشتغال النفس ببعض أفعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفعال وهو المراد من قوله « القوى النفسانية متجازبة متنازعة » وتمثّل بالغضب والشهوة ثم بالحسّ الباطن والظاهر . ولما كان تعلّق المطلوب بالمثال الأخير أكثر أعاده ليدكر أحكامه . وبدء باشتغال النفس بالحسّ الظاهر عن الباطن بقوله « فإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آله » أي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حر كته العقلية ميلاً للعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تلك الحركة المقترة إلى الآلة . و في بعض النسخ : أمال العقل إليه أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه ، و في بعض النسخ أضلّ العقل آله : أي أضلّ في سلوكه سبيله بحر كته تلك ثم قال « و عرض أيضاً شيء آخر » أي و عرض مع اشتغال النفس بالحسّ الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر وهو تخلّيتها عن أفعالها الخاصة بعنى التعقل ، ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحسّ الباطل عن الظاهر فقال : « وإذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرفها خارت الحواسّ الظاهرة » أي ضعفت يقال : خار الحرّ والرجل : أي ضعف وانكسر و في بعض النسخ : حارت : أي تحيرت في أمرها . والباقي ظاهر .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الحسّ المشترك ﴾ [و] هو لوح النفس الذي إذا تمكّن منه صار النفس في حكم المشاهدة وربما زال النفس الحسيّ عند الحسّ وبقيت صورته وهيئته في الحسّ المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم . وليحضر ذكر ك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة ، فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحسّ المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج ، أو بقائها مع

بقاء المحسوس ، أو ثباتها بعد زوال المحسوس ، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن*)

هذه مقدمة أخرى و هي تذكير ما تقرر فيما مرّ من فعل الحس المشترك و هو أن المرسم فيه يكون مشاهداً ما دام مرسماً فيه و للارتسام سبب لا محالة إما من داخل وإما من خارج . والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الأول . و يبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني ، وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الأول عند مشاهدته في مكانه الثاني . وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود فإنّ مشاهدة القطر النازل خطأ لا يتم إلا بها . وأمّا الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدلّ على وجوده كما سيأتي . ولذلك لم يعجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده .

*) (إشارة)

*) قد يشاهد قوم من المرضى والمرور بنصراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن ، والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يجري بين المرأيا المتقابلة *)

أقول : يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي . و تفريره : أن الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلاً ، والذين غلبت المرأة السوداء على مزاجهم الأصليّ ممن يعدّ من الأصحاء ليست بمعدومة لأنّ المعدوم لا يشاهد ، ولا بموجودة في الخارج و إلا لشاهدها غيرهم . فهي مرسمة في قوة باطنة من شأنها أن ترسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك . وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة . فهو إذن إما من سبب باطن يعنى القوة المتخيّلة المتصرّفة في خزانة الخيال أو من سبب مؤثر في سبب باطن يعنى النفس التي يتأدّى الصور فمنها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك على ما سيأتي . و إذا ثبت هذا ثبت

أنّ الحسّ المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيّل والتوهم أى الصور التي تتعلّق بها أفعال هاتين القوتين فإنّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلّق تصرّفها ذلك به من الصور في الحسّ المشترك كما كانت هى أيضاً تنتقش في معدن التخيّل والتوهم من لوح الحسّ المشترك أى ينتقش ما يتعلّق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحسّ المشترك من الخارج . وهذا يشبه تماكس الصور في المرايا المتقابلة . فهذا ما في الكتاب .

وقول الفاضل الشارح : تجوز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة . معارض بمثله فإنّ إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة . والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين .

﴿تنبيه﴾

﴿ثمّ إنّ الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حسّي خارج يشغل لوح الحسّ المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنّه يبرزه عن الخيال بزّاً ويقصبه منه غصباً ، وعقليّ باطن أو وهميّ باطن يضبط التخيّل عن الاعتماد متصرّفاً فيه بما يعنيه . فيشتغل بالأزعان له عن التسلّط على الحسّ المشترك . فلا يتمكّن من النقش فيه لأنّ حرّكته ضعيفة لأنّها تابعة لا متبوعة . فإنّ ساكن أحد الشاغلين بقى شاغل واحد فربّما عجز عن الضبط فيتسلّط التخيّل على الحسّ المشترك فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة﴾

أقول : ارتسام الصور في الحسّ المشترك عن السبب الباطنيّ يجب أن يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك . ولما لم يكن ذلك دائماً علم أنّ هناك مانعاً فنّبّه الشيخ في هذا الفصل على المانع ، وذكر أنّه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسّي فإنّه يشغل الحسّ المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنيّ فكأنّه يبرزه عن المتخيّلة بزّاً : أى يسلب عنه سلباً و يقصبه غصباً ، وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فإنّهما إذا أخذتا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبرا التفكّر أو التخيّل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحسّ المشترك فهما يضبطان التخيّل أو التفكّر عن

الاعتمال . و الاعتمال : هو العمل مع اضطراب . متصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة أو الموهومة أما إذا سكن أحد الشاغلين على ماسياتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط . فرجع التخيل إلى فعله ولو ح الصور في الحس المشترك مشاهدة .

واعتراض الفاضل الشارح بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور ، و إن لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة .

مدفوع بعد مامر بما ذكره في فصل مفرد وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس أيضاً في الأصل بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المهتزمة للغذاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخر انجذاباً قد دللت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن إعمالها شغلاً ما على ما نبهت عليه . فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاباً ما إلى مظاهرة الطبيعة شاغل . على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة) ❖

أقول : يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو أو كلاهما ، وبدء بالنوم فإن سكن الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضاً يكون أكثرياً وذلك لأن الطبيعة في حال النوم مشغولة في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للإعياء فتنجذب النفس إليها بسبين : أحدهما : أن النفس لولم تنجذب إليها بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن لكنّها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة ، والثاني : أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لأنه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه

إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء . والنفس في المرض تكون مشغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعليها الخاص إلا بعد عود الصحة . فإذن الشغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان ، والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوححت الصور مشاهدة . فلماذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا .
 ☆ (إشارة) ☆

☆ (وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها ، وضعف أحد الضابطين . فلم يستنكر أن يلوحت الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) ☆ .
 أقول : معناه ظاهر . وهذه الحالة أقل وجوداً لأن المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقل الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً .
 ☆ (تنبيه) ☆

☆ (إنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد ، وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس . وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل [الحسية] أقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضله أكثر ، وإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قوياً ثم إذا كانت مرعاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى) ☆

أقول : لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني و بيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني . فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصيته للنفس وهي أنها كلما كانت قوية لم يمنعه اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى يقابها كالغضب ، ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعال الخاصة بها . وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس . ولما كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية . قوله : إنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل ، وفي بعض النسخ : كان انفعالها عن المجازبات أقل . وهذه النسخة أقرب

إلى الصواب وكان الأولى تصحيح لها . أمّا على الرواية الأولى فيبينانه : أن المتخيّلة إنّما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسط و إلى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير . و انفعال النفس عن محاكيات المتخيّله يشغلها عن أفعالها الخاصة بها . فذكر الشيخ أن النفس كلّما كانت قويّة في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيّلة في أفعالها الخاصة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين أشدّ . و أمّا على الرواية الثانية فمعناه : أن النفس كلّما كانت أقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مرّ كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقلّ وكان ضبطها للجانبين أشدّ و كلّما كانت أضعف كان الأمر بالعكس ، وكذلك كلّما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقلّ ، وكان يفضل منها لذلك الفعل فصلة أكثر . ثمّ إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة أى احترازها عما يبعدّها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقرّبها إليه أقوى .

✽(تنبيه)✽

✽(وإذا قلت الشواغل الحسيّة وبقيت شواغل أقلّ لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل إلى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيّل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيّل فإنّ التخيّل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح الذي هو آله فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة . فإذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيّل إليه وتلقاه أيضا وذلك إما لمنبه من هذا الطارى وحر كته التخيّل بعد استراحته أو وهنه فانه سريع البتة إلى مثل هذا التنبّه وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فإنّه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح . فإذا قبله التخيّل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك)✽

أقول : يكون للنفس فلتات : أى فرس تجدها النفس فجأة . وساح : أى جرى . والترحزح : التبعاد .

والمعنى أن الشواغل الحسيّة إذا قلت أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم

القدسي بفتة تخلص فيها عن استعمال التخيل في رسم شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره إلى انتخيل فيصور التخيل في المشترك صوراً جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي . وهذا إنما يكون في إحدى حالتين : إحداهما النوم الشاغل للحس الظاهر ، و الثانية المرض الموهن للتخيل فإن التخيل يوهنه إما المرض وإما تحلل آتته أعنى الروح المنصه في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية وإذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة . فإن ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل إليه بسبب أحد أمرين : أحدهما يعود إلى التخيل وهو أنه إذا أستراح فزال كلاله وكان الوارد أمراً غريباً منبهاً تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للأمر الغريبة ، و ثانيهما يعود إلى النفس وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وأفعاله فإذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أو المرض انتقس منه في لوح الحس المشترك .

✽ (إشارة) ✽

✽ (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك ، وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشرافاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقس فيه [منه] لاسيما والنفس الناطقه مظاهرة له غير صارقة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين . وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصراً أو هتافاً أو غير ذلك ، وربما تمكن مثلاً موفوراً لهيئة أو كلاماً محصلاً النظم ، وربما كان في أجمل أحوال الزينة) ✽

أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي ﷺ : إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ، ومثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء ﷺ : من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم . وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخييلهم المنحرف الضعيف ، ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية . فهذا

أولى وأحقّ بالوجود من ذلك . وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف و الشدّة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أوحجاب فقط ، ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط . يقال : هتف به : أى صاح . ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصّل النظم ، ومنه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة . وفي بعض النسخ : في أجلى أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ إنّ القوّة المتخيّله جبّلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجيّة سريعة التنقل من شيء إلى شبهه أوضدّه وبالجملة إلى ما هو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئية لاحالة وإن لم نحصلها نحن بأعيانها . ولو لم تكن هذه القوّة على هذه الجبلة لم يكن لنا مانستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه ، وفي تدكّر أمور منسيّة وفي مصالح أخرى . فهذه القوّة يزعجها كلّ سائح إلى هذا الانتقال أو تضبط . وهذا الضبط إمّا لقوّة من معارضة النفس أولشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثّل وذلك صارف عن التلذّد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك ﴾

محاكاة المتخيّله للهيئة الإدراكية كمحاكاتها الخيرات و الفضائل بصور جميلة . ومحاكاتها الشرور والرائل بأضدادها . ومحاكاتها للهيئة المزاجيّة كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفر وغلبة السوداء بالألوان السود . وقوله « مانستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى » أومستليحاً للحدود الوسطى نستختان أظهرهما الأخير لأنّ طلب الحدود الوسطى لا يسمّى استنتاجاً إنّما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه . وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات . والمصالح الأخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الأمور الجزئية التي ينبغي أن يعقل أولاً يعقل . فهذه القوّة يعنى المتخيّله يزعجها أي يقلعها ويحرّكها بشدّة كلّ سائح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي إلى أن تضبط . وللضبط سببان :

إحدايهما : قوة النفس المعارضة لذلك السانح فإنها إذا اشتدت أوقفت التخيل على ما يريد وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكيرهم في أمرهم.

و ثانيهما : شدة ارتسام الصور في الخيال فإنه صارف للتخيل عن التلدد أى الالتفات يميناً وشمالاً ، وعن التردد أى الذهاب قدماً و وراء كما يفعل الحس أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدة . و السبب في ذلك أن القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة كما مر .

والغرض من إيراد هذا الفصل تمهيد مقدّم لبيان العلة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال من الأمور القدسية حالتى النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل كما سيأتى .

❖ (إشارة) ❖

❖ فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما ، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخل عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحركاته ، وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا يتشوش بالانتقالات . وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان . فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة ينسبك مهمك فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه ، وكذلك إلى آخر . فربما اقتنص ما أضله من مهمته الأول ، وربما انقطع عنه . وإنما تقصيه بضرب من التحليل والتأويل ❖

للآثار الرحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها . وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة : ضعيف لا يبقى له أثر تذكره ، ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه ، وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش أى ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها . ثم ذكر أن هذه المراتب

ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ، و منها ما ينقل و ينسأ . و ينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه ضرب من التحليل ، و إلى ما لا يمكن ذلك .

✽ (تذنيب) ✽

✽ (فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حاز يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان إلهاما أو وحيا صراحا أو حلما لا تحتاج إلى تأويل أو تعبير ، وما كان قد بطل هو وبقيت محاذياته و تواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يخلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل ، و الحلم إلى تعبير) ✽

أقول : الصراح : الخالص . وإنما يختلف التأويل و التعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلي لا يقتصر إلى تناسب حقيقي إنما يكفي فيه تناسب ظاهري أو وهمي وذلك يخلف بالقياس إلى كل شخص ، و يختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين . و باقي الفصل ظاهر . و به قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب .

✽ (إشارة) ✽

✽ (إنه قد يستعين بعرض الطوائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة و للخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا . و قدوجه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة فرع هو إلى شد حيث جدا فلا يزال يلته في حثى بكاديفشى عليه ثم ينطق بما يخيّل إليه و المستمعون يضبطون ما يلاحظه ضبطا حتى بنوا عليه تدبيرا ، أو مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء من شفاف مرعش للبصر برجرته أو مدهش إياه بشيفه ، و مثل ما يشغل الحس بتأمل لطنخ من سواد برق و بأشياء تفرق و بأشياء تمورفان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ، و مما يحرك الخيال تحريكا محيرا كأنه إجبار لاطبع . و في حيرتهما اهتبال فرصة الخلصة المذكورة و أكثر ما يؤثر هذا ففى

طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه والصبان ، وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجنّ و كل ما فيه تحيير وتدهيش . فإذا اشتدّ توكلّ الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظنّ قويّ ، وتارة يكون شديداً بخطاب من جنّى أو هتاف من غائب ، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب (مشاهدة) ✽

يؤثر : أي يروى . والشدة الحثيث : العدو المسرع . ولهث الكلب : إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش ، وكذلك الرجل إذا أعيا . والرعى : الرعدة ، وأرعشه : أي أزعجه . والرجفة الاضطراب . والدهش : التحير ، وأدهشه : أي حيرته . وترقق : أي تلاًلاً ولع . وتمور موراً : أي تموج موجاً . واهتبال الفرصة : اغتنامها . والإسهاب : إكثار الكلام . والمسيس : المسّ . يقال للذي به مسّ من جنون ممسوس . والتوكلّ : إظهار العجز والاعتماد على الغير . وفلان يكافح الأمور : أي يباشرها بنفسه .

وأما الأشياء التي ذكرها مما يشغل بآمله من يستنطق في تقدمة معرفة : فالشيء الشفاف المرعى للبصر برجرته يكون كالبلور المضلع أو الزجاج المثلعة إذا أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القويّة المستقيمة ، والمدهش للبصر لشفافه يكون كالبلور الصافي المستدير .

وأما اللطخ من سواد برّاق فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن والسواد المنشبت بالقدر حتى يصير أسود برّاقاً ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنّه يحير الناظر إليه . والأشياء التي تترقق فكأن زجاجة المدورة المملوءة ماءً الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة .

والأشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديداً في إناء أو غيره لا لحاح النفخ أو الريح عليه أولغليان الشديد وما يشبهه . وباقي الكلام ظاهر .

والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الأمور الطبيعيّة .

﴿(تنبيه)﴾

﴿اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هي ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب أسبابها . ومن السعادات المتتفة لمحبتي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كونه ، وحنة ، وداعياً إلى طلب سببه فإذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأرباة منها وذلك من أجسم الفوائد وأعظم المهمات . ثم إنني لواقصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكا من صدقناه طال الكلام . ومن لم يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل﴾

أقول : يقال : ربأت القوم رباً : أى راقبتهم وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف . وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى . وباقي الفصل ظاهر . فهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب .

﴿(تنبيه)﴾

﴿ولعلك قد يبلغك من العارفين أخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب و ذلك مثل ما يقال : إن عارفا استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا ، أودعا عليهم فخسف بهم و زلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، ودعاهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيول والطوفان ، أو خضع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنهم طائر ، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تجعل فإن لا أمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة . وربما يتأني إلى أن أقص بعضها عليك﴾

أقول : لما فرغ من بيان الآيات المشهورة التي تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبته على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة . فذكرها في هذا الفصل و ذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه . وإنما قال «يكاد تأتي بقلب العادة» ولم يقل : تأتي بقلب العادة . لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إتيانها بخارقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل والموتان على و زن الطوفان : موت يقع

في البائهم أمّا الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات .
و هو غير مناسب لهذا الموضع .

﴿تذكرة وتنبه﴾

﴿أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرباً من علائق أخر، وعلمت أن هيئة تمكّن العقد منها وما يتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها لها بالجواهر حتى أن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلافه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ، ويتبع أوهام الناس تغيير مزاج مدرّجاً أو دفعة و ابتداء أمراض أو إفراق منها فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفسٌ ما للعالم . وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت بمبدء الجميع ما عدته إذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في حره صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد يبارد فلا تستكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخر يفعل عنها أفعال بدنه ، ولا تستكرن أن يتعدى من قواها الخاصة إلى قوة نفوس أخر تفعل فيها لا سيما إذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها﴾ .

أقول : التذكرة في هذا الفصل لشئئين : أحدهما : أن النفس الناطقة ليست بمنطبة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف .
والآخر : أن هيئة الاعتقادات المتمكّنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية .

ومما يؤكد ذلك أمران : أحدهما : أن توهم الماشى على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض .

والثاني : أن توهم الإنسان قد يغير مزاجه إما على التدرّج أو بفتة فتنبسط روحه و تنقبض ، و يحمرّ لوله ويصفر . وقد يبلغ هذا التغيير حدّاً يأخذ البدن الصحيح

بسببه في مرض ما وبأخذ البدن المريض بسببه في إفراق أى برء وانتعاش . يقال . أفرق المريض من مرضه إفرافاً : أى أقبل .

وأما التنبيه فهو أن يعلم من هذا أنه ليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام ومكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لا أكثر أجسام العالم . وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مبينة الذات لها كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم أغنى يحدث عنها في تلك الأجسام كصفات هي مبادئ تلك الأفعال خصوصاً في جسم صارأولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملافة إياه أو إشفاق عليه . فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لايجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه أن العلة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه أوله ولو كان بالأثر فينبغى أن يتذكر أنه ليس كل مسخن بحاراً فإن الشعاع مسخن وليس بحاراً ولا كل مبرد يبارد فإن صورة الماء مبردة وليست يبارد إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها . فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتعلق بأبدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية : أى حدثت . يقال : شحذت السكين : أى حدثته . والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها .

قال الفاضل الشارح : هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثيراً أعظم من تأثير الوهم ، وأيضاً التخيلات التي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية . فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز أن يكون لبدن ما قوة تقتضى هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوة . فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ، ولا بكونها مجردة فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه .

وهذا القدر مغن عن هذا التطويل .

وأقول : قوله هذا مبنيّ على ظنه بالشيخ أنه يقول : النفس لا تدرك الجزئيات أصلاً . وقد مرّ الكلام فيه . لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخيّل - بل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً ، وأيضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ : إن هذه الأمور ليست ظنونا إمكانية أدت إليها أمور عقلية إنما هي تجارب لما ثبت طلب أسبابها وإلا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة .

❖ (إشارة) ❖

❖ (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصليّ لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها ، وقد تحصل لمزاج يحصل ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار) ❖

أقول : لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية أغنى القوة التي هي مبدء الأفعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها إلى علّة يختصّ بذلك البعض من النفوس . فذكر الشيخ أن تلك العلّة يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ، و يجوز أن تكون أمراً غيره إما حصل بالكسب أولاً بالكسب . فإنّ الأقسام هذه لا غير .

وتقرير كلامه أن يقال : هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصليّ منسوبة إلى الهيئة النفسانية المستقادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصية . وربما يحصل بمزاج طارئ ، وربما يحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح ذكر : أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علّة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضا عن حجة .

والجواب : أن وقوع النفوس البشرية تحت حدّ نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع . وذلك مع وضوح ممّا ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه .

❖(إشارة)❖

❖(فالذى يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون خيراً رشيداً مزكّياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ، وتزیده تركية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته فيبلغ المبلغ الأقصى . والذى يقع له هذا ثمّ يكون شراً و يستعمله في الشرّ فهو الساحر [الخبث] وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأ و الأذكياء فيه)❖

أقول . الغلواء: الغلو. والشأو: الغاية والأمد . والمعنى ظاهر . وهو دلّ على أن الجبلّة والكسب لا يجتمعان إلّا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الّذى يقابلة .

❖(إشارة)❖

❖(الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل . والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً ، أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفية في واسطة . ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار)❖

أقول : النهك : النقصان من المرض وما يشبهه . يقال : نهك فلان : أى دنف وضنى ، ونهكته الحمى : أى أضنته . ومن يفرض : أى يوجب . وإنما قال الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل ، ولم يعزم بكونه من هذا القبيل لأنّها ممّا لم يعزم بوجوده بل هى وأمثالها من الأمور الظنيّة . والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر مثلاً ومنه جذب المغناطيس الحديد ، و بإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء ، و بإفناذ الكيفية في الوسط كتسخين النار الماء الّذي في القدر بل كإتارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأى العامّي .

❖(تنبيه)❖

❖(إنّ الأمور الغريبة تنبعت في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة : أحدها الهيئة النفسانية المذكورة ، وثانيها خواصّ الأجسام العنصريّة مثل جذب المغناطيس الحديد

بقوة تخصه ، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات و
وضعية ، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال [فلكية] فعلية أو انفعالية مناسبة
تستتبع حدوث آثار غريبة ، والسحر من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات ، و
النيران من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث) ❖

أقول : لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص
الإنسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها
بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام : قسم يكون مبدئه النفوس على مامر ، وقسم يكون
مبدئه الأجسام السفلية ، وقسم يكون مبدئه الأجرام السماوية وهى وحدها لا تكون
سببا لحدوث أرضى ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضى . وما في الكتاب ظاهر .

والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيران ،
وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها . وذلك مخالف للعرف و لكلام الشيخ لأنّه
نسب النيران جذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ، ولم يذكر أنّ ذلك القسم نيران
وكذلك في الطلسمات .

❖ (نصيحة) ❖

❖ (إياك أن تكون تكذيبك وتبرؤك عن العامة هو أن تبرئ منكر لكل شيء
فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبين لك بعد جليلة دون الخرق في
تصديقك ما لم تقم بين يديك بيينة ، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار
ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالتك ذلك . فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان
ما لم يدرك عنه قائم البرهان . واعلم أنّ في الطبيعة عجائب و للقوى العالية الفعالة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) ❖

أقول : انبرى له : أى اعترض له وأقبل قبله . والطيش : النزق والخفة . والخرق :
ما يقابل الرفق . وسرحت الماشية : أى أنفشتها وأهملتها . وزاد : أى طرد .

و الغرض من هذه النصيحة : النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما
لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة ، والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة

ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بينة ، بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف . ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بمعجيب ، وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب .

✽(خاتمة ووصية)✽

(أيها الأخ إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقتك فني الحكم في لطائف الكلم . فضنه عن الجاهلين والمبتدلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة ، وكان صغاه مع الغافة ، أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدحاً مجزئاً مفرقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله . وعاهده بالله وبإيمان لامخارج لها ليحجر فيما يتيه مجرأ المتأسياً بك فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً)✽

أقول : يقال : مخضت اللبن لأخذ زبدته . والزبد : زيد اللبن ، والزبدة : أخص منه . والفني : والفنية : الشيء الذي يؤثر به الضيف . وابتدال الثوب : استهائته وترك صيانتها . والوقادة : المشتعلة بسرعة . والدربة والعادة : الجرئة على الحرب وكل أمر وصغاه : ميله . والغافة : من الناس : الكثير المختلطون . وألحدني الدين : أي حاد عنه وعدل عنه : والهجم جمع الهجمة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها ويقال للرعا من الناس الحمقى : إنما هم همج . ووثق بثق بالكسر فيهما . ويتسرع : أي يتبادر . والوسوسة : حديث النفس ، والاسم منها الوسواس ودرجه إلى كذا : أي أدناه منه على التدريج . والاستفراس : طلب الفراسة ، وأسلفت : أي أعطيت فيما تقدم . وتأسى به : أي تعزى به . وأذاع الخبر : أي أفشاه .

وأعلم أن العقلاء إذا اعتبر عقائد هم بالقياس إلى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا إما معتقدين لها ، وإما معتقدين لأضدادها ، وإما خالين عنها غير مستعدين لأحدهما . وكل واحد من المعتقدين لها ولأضدادها إما أن يكونوا جازمين أو مقلدين . فهذه خمس فرق . والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون إلى واصلين وإلى طالبين ، والطالبون إلى

طالبين يعرفون قدرها وإلى طالبين لا يعرفون قدرها . والواصلون مستغنون على التعلم فيبقى هناست فرق منهم :

أولهم : هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدلون .

والثاني : المعتقدون لأضدادها وهم الجاهلون .

والثالث : الخالون عن الطرفين و هم الذين لم يبرزوا الفطنة الوقادة والدربة

والعادة .

والرابع : المقلدون لأضدادها وهم الذين صفا هم مع الغاية .

والخامس : المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم .

و أما لفرقة الباقية و هم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة

أمور :

اثنان راجعان إليهم في أنفسهم : أحدهما إلى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء

سيرتهم ، والثاني إلى عقولهم العلمية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم .

واثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم : أحدهما بالقياس إلى الطرف المناقض

للحق وهو تحرّزهم عن مزال الأقدام وتوقفهم عما يسرع إليه الوسواس ، وثانيهما بالقياس

إلى طرف الحق وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضاء والصدق .

ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسبما ذكره . وختم

به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب .

وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلّة البضاعة و

قصور الباع في هذه الصناعة ، وتعذّر الحال و تراكم الأحوال و التزام الشرط المذكور في

مفتتح الأقوال . وأنا أتوقع ممّن يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد

بعد أن ينظر فيه بعين الرضاء ويتجنب طريق الغناد . والله وليّ السداد والرشاد ، ومنه

المبدء وإليه المعاد .

رقت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ، و رسمت أغلبها في مدّة

كدورة بال بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفا لقصة و عذاب أليم و ندامة وحسرة

عظيم ، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ، وبصب من فوقها حميم . ما مضى وقت
ليس عيني فيه مقطراً ولا بالي مكدرآ ، ولم يجيء حين لم يزد ألمي و لم يضاعف همي و
غمي . نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

بگردا گرد خود چندانکه بینم بلا آنکشتري و من نكينم
ومالی ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوآ بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة
والحسرة الأبدية وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم ، وعساكره هموم . اللهم نجني
من تراحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبي و وصيه
المرتضى صلى الله عليهما و آلهما ، وفرج غني ما
أنا فيه بلا إله إلا أنت و أنت
أرحم الراحمين



فهرس الفصول والمطالب

للجزء الثالث من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

خلطاً بينه وبين الاصل

فهرس الفصول والمطالب

(النمط الرابع في الوجود وعلمه . وفصوله تسع وعشرون)

ترجمة أربع عشر منها [إشارة] وهي (٧) (٨) (١٠) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧)
(١٨) (٢١) (٢٢) (٢٤) (٢٦) (٢٨)

وترجمة ثمان منها [تنبيه] وهي (١) (٣) (٥) (٦) (٩) (٢٣) (٢٧) (٢٩) .

وترجمة فصلين منها [وهم وتنبيه] وهما (٢) (٢٥)

وترجمة فصلين منها [تذييب] وهما (٤) (٢٠)

وترجمة واحدة منها [شرح] وهي (١٢)

وترجمة واحدة منها [فائدة] وهي (١٩)

(١) تنبيه في بيان فساد القول بانحصار الموجود في المحسوس وما في حكمه
بوجود الطبائع المعقولة ، و بيان أن في كل محسوس شيء ليس
بمحسوس ولا بموهوم ، وأن كل موجود في الأعيان بحقيقته الذاتية
غير قابل للإشارة الحسية

٢

(٢) وهم وتنبيه في بيان أن الحال في كل واحد من الأعضاء و الأجزاء في

٧

كونه طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه .

(٣) تنبيه في بيان أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم ،

و أن العقل المميز بين المحسوس والحس والموهوم والوهم ليس بموهوم ولا

٨

محسوس ، وأن للمحسوسات طبائع غير مدركة بالحس والوهم

(٤) تذييب في بيان أن المبدء الأول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه

٩

وثبوته غير محسوس .

(٥) تنبيه في بيان علل ماهية الشيء وعلل وجوده ، وبيان وجه الحصر في

١١

انقسامها إلى الأربع ، وأن ماهي عللة الوجود منها الفاعل والغاية .

- (٦) تنبيه في بيان التفرقة بين علل الوجود و علل الماهية في الخارج ، و
وجه الفرق بين البحث عنها في المنطق والبحث عنها في الفلسفة . ١٣
- (٧) إشارة في بيان كيفية تعلّق علل الوجود التي هي الفاعل و الغاية بسائر
العلل . و كيفية تعلّق إحداهما بالأخرى . ١٤
- شرح كيفية تعلّق علل الوجود بسائر العلل . ١٥
- شرح كيفية تعلّق العلّة الغائية بالفاعلية . ١٦
- (٨) إشارة في بيان أنّ العلّة الأولى لابدّ وأن يكون علّة فاعلية . ١٧
- (٩) تنبيه في قسمة الموجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته ١٨
- (١٠) إشارة في بيان أنّ الممكن لا يوجد إلّا لعلّة تغايره . ١٩
- (١١) تنبيه في إثبات واجب الوجود لذاته . ٢٠
- (١٢) شرح في بسط الكلام في ما نسبّه عليه في الفصل السابق من أنّ سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به . ٢٢
- (١٣) إشارة في بيان أنّ ما هو الخارج عن سلسلة الممكنات إن كان علّة
لها لكان علّة لواحد واحد من الآحاد . ٢٦
- (١٤) إشارة في بيان أنّ كلّ جملة مشتملة على علل و معلولات لابدّ من
اشتغالها على علّة تكون طرفاً لا محالة . ٢٧
- (١٥) إشارة إلى أنّ كلّ سلسلة لابدّ أن تنتهي إلى طرف . و الطرف
واجب . ٠
- (١٦) إشارة [تنبيه] في بيان المقدّمة الأولى لبيان توحيد واجب الوجود . ٢٨
- (١٧) إشارة في تقرير المقدّمة الثانية لمسئلة توحيد واجب الوجود . ٣٠
- تقرير شبهة وهي أنّ الوجود لو وقع على الواجب و الممكن
بالاشتراك لاستلزم تساويهما في الحقيقة . و الجواب عنها
بتعيين نوع الوقوع بحيث لا يلزم منه تساوى الواجب و
الممكن في الحقيقة . ٣٢

- الشبهة الثانية وهى أن الوجود يقتضى أموراً ثلاثة ، و
فرض اشتراكه مع ذلك يستلزم الفساد وهو تساوى
الواجب والممكن فى الصورتين منها ، والاحتياج إلى سبب
منفصل فى الأخرى . والجواب عنها . ٣٥
- الشبهة الثالثة وهى أن إدراك العقول وجود الواجب وعدم
إدراكها حقيقته يكشف عن تغاير حقيقة لآله ووجوده .
والجواب عنها . ٣٦
- الشبهة الرابعة أن إنسية الواجب لو كانت هى ماهيته وهى
هو علّة الممكن يلزم أن يكون مبدء الممكن صرف الوجود
وهو محال . والجواب عنها . ٣٧
- الشبهة الخامسة أن الوجود طبيعة نوعيّة لا يختلف
مقتضياتها أى فى العروض للماهيّة والاعروض . والجواب
عنها .
- فى سائر مالفاضل الشارح من الأشكال . والجواب عنه .
- (١٨) إشارة فى تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وأنّ التعيّن
اللازم فى عليّة الواجب على قسمين . ٤١
- بيان القسم الأوّل وهو أن يكون التعيّن معلولاً لكونه
واجب الوجود . وذلك يستلزم المطلوب ٤٢
- بيان القسم الثانى وهو أن لا يكون التعيّن معلولاً لكونه
واجب الوجود . ولا يخلو عن أقسام أربعة .
- بيان فساد القسم الأوّل وهو أن يكون معنى واجب الوجود
لازماً لتعيّنه المعلول لغيره . ٤٣
- بيان فساد القسم الثانى وهو أن يكون معنى واجب الوجود
عارضاً لتعيّنه المعلول لغيره . ٤٤

- بيان فساد القسم الثالث وهو أن يكون التعيين المعلول
- للغير عارضاً للوجود الواجب .
- ٤٥ تأكيد بيان لفساد القسم الثالث .
- بيان فساد القسم الرابع وهو أن يكون التعيين المعلول
- ٤٦ للغير لازماً للوجود الواجب .
- ٤٧ نقل ما أورده الفاضل الشارح في تفسير كلام الشيخ .
- (١٩) فائدة في بيان انحصار الطبيعة النوعية في الشخص إذا كان التعيين لمهية الطبيعة واستلزامها إمكان التعدد في غيرها ، وإثبات الاحتياج إلى قوة القبول لتأثير علل التعدد وانحصارها في الطبيعة المادية .
- ٥١ نقل ما فسر به الفاضل الشارح الفصل ، و الجواب عماله
- ٥٢ من الاعتراض .
- (٢٠) تذنيب في بيان نتيجة ما أورده لإثبات مسألة توحيد واجب الوجود .
- ٥٣ (٢١) إشارة في بيان أن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم .
- ٥٤ تقرير أن المركب يجب بما هو جزء له .
- ٥٥ نقل ما أورده الفاضل الشارح من الاعتراض . والجواب عنه .
- ٥٦ (٢٢) إشارة في بيان أن الوجود بالمعنى الخاص داخل في مفهوم ذات الواجب ، وإذ ليس له جزء فهو نفس ذاته .
- ٥٧ (٢٣) تنبيه في أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، وأن كل جسم ممكن فهو كذلك . والواجب ليس بجسم ولا متعلق به .
- ٥٩ (٢٤) إشارة في بيان نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب .
- ٦١ ذكر بعض ما للفاضل الشارح من الشكوك . والجواب عنه .
- ٦٣ (٢٥) وهم و تنبيه في الجواب عن شبهة أن يكون الجوهر جنساً للواجب فيكون له جزء بحسب الماهية .
- ٦٤

(٢٦) إشارة في أن الأول لا ضد له ، وفيها تفسير الضد عند الجمهور

٦٥ وعند الخاصة .

• (٢٧) تنبيه في أن الأول لا حد له ولا إشارة إليه .

٦٦ (٢٩) تنبيه في بيان ترجيح طريقة الإلهيين على طريقة المتكلمين و

الحكماء في إثبات واجب الوجود

(النمط الخامس في الصنع والابداع . وفصوله اثنا عشر)

ترجمة فصلين منها [إشارة] وهما (٥) (٦) .

وترجمة ست منها [تنبيه] وهي (٢) (٤) (٧) (٨) (٩) (١١) .

وترجمة فصل منها [تنبيه وإشارة] وهو (١٠) .

وترجمة فصل منها [وهم وتنبيه] وهو (١) .

وترجمة فصل منها [أوهام وتنبيهات] وهو (١٢) .

وترجمة فصل منها [تكملة وإشارة] وهو (٣) .

(١) وهم وتنبيه في أن ما سبق إلى أوهام الجمهور في احتياج المفعول إلى

الفاعل هو حصول وجود المعلول بعد عدمه عن الفاعل وهو الإحداث

٦٧ فقط .

تقرير استدلال الجمهور على احتياج المفعول إلى الفاعل

٦٩ في حدوده فقط .

(٢) تنبيه في تحقيق معنى الوجود بعد عدم بسبب شيء لتعيين المعنى

المتعلق بالفاعل ، واصطلاح المحقق الشارح على لفظ المحدث بدل

٧٠ الموجود بعد عدم بسبب شيء .

في تفسير المفعول ، والإشارة إلى بعض ما يوجب التفاوت

بينه وبين المحدث ، وأنه أصطلح على أن الفعل هو حصول

• وجود بعد عدم عن سبب ما .

- في أنّ الحصول المذكور يشتمل على ثلاثة أشياء ، وأنّ ما
يتعلّق بالفعل هو الوجود ولكن وجود ما هو مسبوق بالعدم
٧٣ أو وجود ما ليس بواجب .
- (٣) تكملة وإشارة في أنّ تعلّق الوجود بالفاعل هل هو من جهة أنّه
٧٥ ليس واجباً بالذات أو من جهة أنّه مسبوق بالعدم ؟
في أنّ أوّل المعنيين أعمّ ، وأنّ ما يحمل على معنيين
أحدهما أعمّ فهو له أو لا ولا يخصّ بسببه . فالتعلّق بالفاعل
يكون من جهة أنّه ليس بواجب فيكون التعلّق بالغير
٧٧ للمسبوق بالغير دائماً لا في حال حدوثه فقط .
- ٧٨ في ما أورده الفاضل الشارح على الشيخ . و الجواب عنه
(٤) تنبيه في بيان أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات
٨٣ متصل اتصال المقادير .
- في أنّ لكلّ حادث بعديّة مضافة إلى قبليّة قد زالت ،
وليست القبليّة هي العدم ولا نفس الفاعل . فإذن هي موجود
متجدّد متصرّم ، ومع فرض متحرّك يحدث الحادث مع
انقطاع حرّكته يكون قبليّات و بعديّات مطابقة لأجزاء
٨٤ المسافة . فإذن هي متّصلة اتصال المسافة .
- ٨٦ الاعتذار عن إيراد مباحث تتعلّق بالطبيعيّات في المورد .
بيان أنّ الشئ يكون قبل آخر للوقوع في الزمان ، وأمّا
الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة ، و
بيان أنّ القبليّة و البعديّة الزمانيّتين إضافيتان
لا يوجدان إلّا في العقول . وهما مقدّمتان يستعان بهما على
٨٧ دفع ما أورده الفاضل الشارح من الاعتراض .
- ٨٨ نقل ما للفاضل الشارح من الاعتراض وبيان وجه دفعه .

- ٨٩ نقل اعتراض ثان له ، والجواب عنه .
- ٩٠ نقل اعتراض ثالث له . والجواب عنه .
- نقل مالفاضل الشارح من النقوض والمعارضات . والجواب عنه .
- ٩٤ (٥) إشارة في بيان ماهية الزمان .
- بيان عدم انفكاك التجدد والتصرم عن التغير . والتغير هو الحركة ، والحركة لا بد لها من متحرك . والزمان حادث مسبوق بالزمان ، وكل زمان فهو مسبوق ايضاً بزمان . فالزمان متصل لا أول له . فلا بد أن يتعلق بالحركة المستديرة . فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل .
- ٩٥
- ٩٧ (٦) إشارة في بيان أن كل حادث مسبوق بموضوع أو مادة
- في أن كل حادث لا بد له من إمكان الوجوده و ليس هو قدرة القادر عليه لأن السبب في كونه مقدوراً كونه ممكناً والشئ لا يكون سبباً لنفسه ، وأيضاً الممكن أمر في نفسه و المقدور أمر بالقياس إلى القادر فلا بد من التغير ، و الإمكان أمر معقول بالقياس فهو من الأمور الإضافية و ذلك الأمور أعراض فلا بد أن توجد في موضوع . فالحادث يتقدمه إمكان وموضوع .
- ٩٨
- في أن الإمكان إما بالقياس إلى وجود بالعرض أو بالذات و ذكر مالهما من الأقسام .
- ١٠٠
- في أن الأشياء الحادثة أعراض وصور ومرتبات ونفوس . والأولان إمكان وجودهما في جسم أو مادة ، و الثالث في موادها ، والرابع ما يصلح آلة لها في الاستكمال . وكلها

- محتاج إلى موضوع موجود معها . ويعبر عن الإمكان قبل
الوجود بالقوة . وهي تختلف بالقرب و البعد و يقع اسم
١٠٢ الإمكان عليها بالتشكيك
- الإشكال بأن الشيء قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم
عليه بالإمكان . والجواب عنه بالفرق بين الاعتبار العقلية
١٤٠ و الأمور الخارجية .
- الإشكال بأن الإمكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً
و الجواب عنه بإمكان آخر له يعتبره العقل . والاعتبار
• ينقطع .
- الإشكال بأن إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه
ولا حالاً في غيره . والجواب عنه . ١٠٦
- الإشكال بأن الإمكان صفة إضافية فلا تحقق له إلا بعد
ثبوت ماهية الوجود فيلزم تقدم الوجود عليه . والجواب
• عنه بكفاية ثبوتها في العقل ولا يلزم تقدمها في الخارج .
- نقض الحكم بتعلق الإمكان بالمادة والموضوع بالعقول و
النفوس والميول . والجواب عنه بالفرق بين إمكان الحادث
١٠٧ وإمكان القديم .
- (٧) تنبيه في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات . ١٠٩
- تحقيق معنى التأخر وأنه يقال على معان خمسة ، وأن
التأخر بالطبع والتأخر بالمعلولية مشترك في معنى واحد ،
وأن المعنى المشترك هو التأخر الحقيقي . ١١٠
- بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض الأقسام . ١١١
- إيراد مثال للتأخر الذاتي ، و ذكر اعتراض للفاضل
الشارح على التقدم بالعلية . والجواب عنه . ١١١

- ايراد مثال للتأخر الذاتي، وذكر اعتراض للفاضل الشارح
- ١١٢ على التقدم بالعلية . والجواب عنه .
- ١١٣ بيان معنى الحدوث الذاتي، والدليل على إثباته للممكنات .
- اعتراض للفاضل الشارح على المسبوقية بالعدم أو باللاوجود
- ١١٥ والجواب عنه .
- (٨) تنبيه في بيان أن المعلول لا يتخلف عن العلة التامة .
- ١١٦ في بيان ما تتم به علية العلة وما يتعلق وجود المعلول
- ١١٧ بجملتها .
- اعتراض الفاضل الشارح على زوال المانع من جملة ما يتعلق
- ١١٨ به وجود المعلول . والجواب عنه .
- في أن عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من جملة ما يتعلق به
- وجود المعلول .
- في أن الفاعل إذا لم يكن لذاته علة تامة فوجود المعلول
- ١١٩ موقوف على وجود ما به تتم العلة وإن لم توجد فيجب العدم .
- في أن ما لا يتجدد له حال ولا يزول عنه لا يبعد أن يجب
- عنه المعلول دائماً .
- (٩) تنبيه في تفسير معنى الإبداع وهو أن يكون من الشيء وجود لغيره من
- ١٢٠ غير أن يسبقه العدم سبقاً زمانياً .
- تفسير معنى التكوين وهو أن يكون من الشيء وجود مادّي،
- والإحداث وهو أن يكون من الشيء وجود زماني، وأنهما
- يقابلان الإبداع من وجه، وأن الإبداع أقدم منهما إلى
- العلة فهو أعلى مرتبة منهما .
- (١٠) تنبيه وإشارة في أن الممكن لا ترجع لأحد طرفيه على الآخر إلا
- بسبب، وأن السبب إذا كان تاماً يجب حصول المسبب عنه .
- ج ٣ شرح الاشارات - ٢٧ -

- (١١) تنبيهه في بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد . ١٢٢
- في أن صدور الكثير يستلزم تركيب الفاعل أو تعدد صفاته في الخارج وهما ليسا في الواحد الحقيقي فيستحيل صدور غير الواحد عنه في الخارج .
- تقرير مازاده الشيخ توضيحاً لتقرير مسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ١٢٣
- نقض الفاضل الشارح مسألة استحالة صدور الكثير عن الواحد بإمكان سلب الكثير عن الواحد وإمكان اتصافه بالكثير وإمكان قبوله للكثير . والجواب عنه . ١٢٥
- (١٢) أوهام وتنبيهات في بيان المذاهب في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها وقدمها وحدوثها ، وبيان ماهو الحق منها .
- في أن الغنى عن المؤثر الموجود بنفسه الواجب لذاته أهو واحد أم أكثر؟ وبيان أن القائلين بأنه أكثر فرقة منهم قالوا بأنه الموجودات المحسوسة ، والفرقة الأخرى قالوا بأن الموجودات المحسوسة ليست بواجبة . ومن الفرقة الثانية منهم من ذهب بأن مادتها واجبة ، ومنهم من ذهب بأنها ليست بواجبة . والرد على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد . ١٢٨
- بيان أن القائلين بوحدة الواجب منهم من قال بأن ماعداه مسبوق بالعدم زماناً ، ومنهم من قال بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم إلا بالذات ، وبيان ما ذهب إليه الفرقة الأولى من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة . ١٢٩

- احتجاج القائلين بأنّ ماعدا الواجب مسبوق بالعدم زماناً
 بلزوم القول بحدوث لأوّل لها . والردّ عليهم بوجوه ، و
 نقل ما وقعوا فيه من الآراء الباطلة عند النقض عليهم . ١٣٠
- ذكر مذهب الحكماء القائلين بأنّ ماعدا الواجب الواحد
 غير مسبوق بالعدم إلا بالذات ، وذكر احتجاجهم على القدم
 من جهة اقتضاء الفعل ومن جهة اقتضاء الفاعل . والردّ على
 القائلين بكون بعض الأوقات أصلح للفعل . ١٣١
- في إبطال الإرادة المتجدّدة التي قال بها المعتزلة ، والقديمة
 التي قال بها الأشاعرة لتخصيص الطرف المختار . ١٣٣
- في الإشارة إلى ضعف حجج القائلين بالحدوث ، وبيان أنّ
 حججهم منها ما يتعلّق بالفعل ومنها ما يتعلّق بالفاعل . ١٣٤
- إشارة إلى فساد الحجّة الأولى على امتناع وجود حوادث
 لا أوّل لها . ١٣٥
-
- إشارة إلى فساد الحجّة الثالثة .
- إشارة إلى فساد الحجّة الثانية . ١٣٦

(النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب . وفصوله)

(اثنتان واربعون)

- ترجمة تسع منها [إشارة] وهي (٦) (٩) (١٦) (١٩) (٢٣) (٢٧) (٢٩) (٣٥) (٤٢)
 وترجمة تسع منها [تنبيه] وهي (١) (٢) (٣) (٥) (٧) (١٠) (١٢) (١٥) (٣٠) .
 وترجمة فصل منها [إشارة وتنبيه] وهو (١١) .
 و ترجمة ثمان منها [وهم وتنبيه] وهي (٨) (١٣) (٢٥) (٢٦) (٣٢) (٣٣)
 (٣٤) (٤٠)
 و ترجمة أربع منها [تذييب] وهي (٤) (١٨) (٢٤) (٣٦) .

- وترجمة فصل منها [زياد تبصرة] وهو (١٤) .
 وترجمة فصل منها [فائدة] وهو (١٧) .
 وترجمة ثلاث منها [مقدمة] وهي (٢٠) (٢١) (٢٢) .
 وترجمة فصل منها [استشهاد] وهو (٢٨) .
 وترجمة فصل منها [هداية] وهو (٣١) .
 وترجمة فصل منها [هداية وتحصيل] وهو (٣٧) .
 وترجمة فصلين منها [زياد تحصيل] وهما (٣٨) (٣٩) .
 وترجمة فصل منها [تذكير] وهو (٤١) .
- نقل مافسّر الفاضل الشارح الغاية وما ذكر في وجه ترجمة
 النمط بالأُمور الثلاثة ، و ذكر ماهو الصواب في التفسير
 ١٣٨ . والتوجيه .
- (١) تنبيه في تعريف معنى الغنى وأنّ مراعاة معناه المحمول على المبدء
 ١٤٠ الأول يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة
 في أن صفات الشيء باعتبار ماله بنفسه وماله بغيره والأوّل
 بانقسامه إلى ما من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره ، وإلى
 ما ليس من شأنه ذلك ينقسم إلى ثلاثة أصناف . والغنى ما
 لا يتعلّق بغيره في ذاته ولا في شيء من هذه ، وبيان عدم ذكر
 • الشيخ الإضافات المحضة منها في تفسير الغنى .
 نقل ما أورده الفاضل الشارح على الشيخ في تعريف الغنى
 ١٤١ وأنّ مرجعه إلى تعريف الشيء بنفسه والجواب عنه .
- (٢) تنبيه في أنّ تعليل أفعال الله تعالى بالحسن والألوية يقتضى إسناد
 ١٤٢ النقص إليه .
- (٣) تنبيه في سبب الغاية عن فعل الحقّ الأوّل ، وبيان أنّ الفاعل لغاية
 ١٤٣ غير تامّ لوجهين ، و تعميم ذلك لجميع العلل العالية .

- (٤) تنذیب فی تعریف معنی الملک وأنه الغنی الذي یفتقر الیه کل شیء و
 ١٤٤ یكون له کل شیء .
- (٥) تنذیه فی تعریف الجود وأنه إفادة ما یرغب فیہ المستفید لا لعارض .
 ١٤٥ نقل ما أشکل الفاضل الشارح علی الشیخ فی استعماله لفظة
 ینبغی ، وعدم أخذه القصد إلی ایصال الفائدة فی تفسیر معنی
 الجود . والجواب عنه . ١٤٦
- إشکال للفاضل الشارح علی الشیخ من کون هذا الفصل
 تکرار للمسابق . والجواب عنه . ١٤٨
- (٦) إشارة فی أن الملک الحق لا غرض له مطلقاً ، وأن العالی لا غرض له
 لا مطلقاً . ١٤٩
- (٧) تنذیه [تتمیم] فی أن الباری تعالی و كذلك العقول الکاملة فی إبداعها
 لا یمشی التعلیک .
- (٨) وهم تنذیه فی أن حسن الفعل لا مدخل له فی أن یمشی الغنی . ١٥٠
- (٩) إشارة فی أن تمثیل نظام جمیع الموجودات إنما هو بعناية الباری
 بالملک .
- نقل ما ذهب إلیه الفاضل الشارح من أن المقصود من الفصول
 التسعة المذکورة أن کل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل
 بفعله ، وما ذکره من وجه نظم الفصول . والجواب عنه بأن
 المقصود لیس هذا وإنما هو نفی الغرض عن أفعال المبادئ
 العالیة ووجه تلیق الفصول . ١٥١
- فی أن مبدء الإرادة ذات لا یمکن أن یمکن العقل لوجوه
 ثلاثة ١٥٥
- (١٠) فی أن المبدء الفاعل لحرکة السماء قوة نفسانیة غیر عقلیة . ١٥٤

- في بيان أن الغرض ليس إثبات العقول أوّل قصد بل مقدّمة
 • لما قصده من ذكر غايات أفعال القوى المحرّكة للأفلاك .
- (١١) إشارة وتنبيه في بيان غاية الحركة السماوية ، ووجود المبادئ العالية
 التي هي العقول المجردة المتشبهة بها . ١٥٩
- في أن التحريك الإرادي إما صادر عن التصوّر الحسّي
 والداعي فيه الشهوة والغضب ، وإما عن التصوّر العقليّ .
 وأنّ تحريك السماء لا يجوز أن يكون لداعي الشهوة أو
 الغضب . ١٦٠
- في أن تحريك السماء لا يخلو إما لأن ينال ذات المعشوق
 أو حاله أو ما يشبههما . ١٦٢
- في أن المعشوق شيء متحصّل الذات خارجاً عن المتحرّك
 ليس من شأنه أن ينال ، وأنّ المتحرّك يريد نيل شبه
 لا يستقرّ . ١٦٣
- بيان كيفية نيل المتحرّك الشبه الغير المستقرّ ١٦٤
- (١٢) تنبيه في بيان كثرة العقول المفارقة . ١٦٥
- في أن اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبّهات
 واختلافها يستلزم اختلاف المشبه به وتكون لكلّ ولك
 عقل . •
- في إبطال أن يكون المتشبه به هو الجسم باقتضاء تشابه
 الحركان في الجهات والأقطاب . ١٦٧
- (١٣) وهم تنبيه في إبطال مذهب الفائلين بأنّ اختلاف الحركات لأجل
 نفع السافل . ١٦٨
- تقرير ما يوهّم أن تكون هيئة الحركة لأجل نفع السافل
 دون أصلها . ١٦٩

- ١٧٠ تقرير ما دفع به الشيخ الوهم ، و بيان ما أورده الفاضل الشارح من الإشكال عليه ، وجواب المحقق الشارح منه .
- ١٧١ بيان أن اختلاف الحركات بسبب متقدم و يلزمه أن يكون المتشبه به أمور مختلفة بالعدد ، وحمل كلام الفيلسوف الأول : أن المتشبه به واحد . على العلة الأولى .
- اعتراضين للفاضل الشارح : الأولى : لزوم تشابه الحركات لو كان واحد المتشبه به العلة الأولى أيضاً ، والثاني : على تعليل الحركة الدورية بكون المتشبه به الأول واحداً .
- والجواب عنهما .
- (١٤) زيادة تبصرة في بيان أن قصور قوى البشر عن تصور ماهيات ماهو أقرب ككثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل يقتضى بالطريق الأولى أن يقصر عن تصور ماهيات ماهو أبعد . و ايراد مثال لتصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية .
- (١٥) تنبيه في بيان اتصاف القوى بالنهاية و اللانهاية على الإجمال .
- ١٧٢ بيان أن النهاية واللانهاية يلحق الكم بذاته سواء المتصل والمنفصل ، وأن فرضهما مالماله المقدار أو العدد ظاهر ، وأماما يتعلق به ذو مقدار أو عدد كقوى يصدر عنها عمل أو أعمال فيكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد ذلك الأعمال . وما بحسب المقدار قد يكون مع فرض وحدة العمل وقد يكون لامن حيث يعتبر وحدته و كثرته ، وأن القوى
- ١٧٥ بهنما الاعتبار ثلاثة أصناف .
- (١٦) إشارة في بيان أن الحركات المختلفة تمنع اتصال بعضها ببعض دون سكون بينها ببيان أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية
- ١٧٧ بيان اختلاف القدماء وذكر الحجّة المشهورة لمثبتى السكون وهى عدم اتحاد آن الوصول و الفراق و عدم تناليهما من

- غير تخلّل ، ونقل ما ذكره الشيخ في الشفاء في وجه بطلانها
 ١٧٨ وإقامة الحجّة عليه .
- تقرير كلام الشيخ في إثبات السكون بين الحركتين
 ١٨٢ المختلفتين ، ودفع ما أورده الفاضل الشارح عليه .
- تقرير البرهان على أنّ الحركة الحافظة للزمان دوريّة .
 ١٩٢ (١٧) فائدة في الفرق بين ما يقال : صار المتحرّك مفارقاً ، وبين أن يقال :
 المتحرّك صار غير واصل أو زال عنه الوصول بجواز كون الثاني في آن
 وعدم جوازه في الأوّل لأنّ المفارقة حركة والحركة لاتقع في آن .
 ١٩٣ (١٨) تذييب في أنّ الحركة التي يجب أن تطلب حال القوّة عليها من
 حيث هي غير متناهية هي الدوريّة .
 ١٩٤ (١٩) إشارة في بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية .
 • في إبطال أن تكون القوّة الغير المتناهية المحرّكة للجسم
 جسمانيّة ، وذكر الحجّة عليه .
 ١٩٥ ذكر ما للفاضل الشارح من النقض والإشكال . والجواب عنه
 ١٩٦ (٢٠) مقدّمة في أنّ كبير الجسم وصغيره متساويان في قبول التحريك .
 ١٩٩ (٢١) مقدّمة أخرى في أنّ القوّة الجسمانيّة إذا حرّكت جسمها فيجوز
 أن يعرض تفاوت بسبب تلك القوّة .
 ٢٠٠ (٢٢) مقدّمة أخرى في أنّ القوى الجسمانيّة المتناهية تختلف باختلاف
 الأجسام و تتناسب بتناسب محالّها المختلفة .
 • (٢٣) إشارة في بيات ما مهتد لأجله المقدّمات وهو امتناع كون القوى
 الجسمانيّة غير متناهية التحريك بالطبع .
 ٢٠١ (٢٤) تذييب في أنّ القوّة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة
 غير عقليّة .
 ٢٠٢

- (٢٥) وهم وتنبيه في رفع ما يوهم التناقض بين الحكم بأن المبدء الفاعل
 ٢٠٣ لحر كة السماء قوة نفسانية غير عقلية وبين الحكم بأنه مفارق عقلي .
- (٢٦) وهم وتنبيه في دفع ما يوهم من أن المباشر لتحريك الفلك لو كانت قوة
 جسمانية كانت متناهية التحريك بأن ذلك إذا كان صدور الحركات
 ٢٠٥ الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال .
- (٢٧) إشارة في بيان كيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية عن
 ٢٠٧ العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس .
- (٢٨) استشهاد في الرد على من زعم أن المحركات السماوية النفوس المنطبعة
 في الأجسام المتحركة كة وهي محر كة محالها بالعرض المحتاج إلى تحرك
 آخر غير متحرك هو العلة الأولى أو العقل . و بالجملة الاكتفاء
 بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة أو العقول
 بردين إلزاميين : أحدهما : ملازمة قول المعلم الأول مع أنه قائل
 بأن محر ك كل كرة جوهر مفارق ، والثاني : الاعتراف بأن للنفوس
 السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها . و التصور العقلي
 لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم .
- (٢٩) إشارة في بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسمابل هو
 ٢١٠ عقل مجرد .
- (٣٠) تنبيه مشتمل على مطالب أربع .
 ٢١١
- المطلب الأول في معرفة كثرة الأجرام العالية .
 ٢١٢
- المطلب الثاني في معرفة كثرة النفوس المحركة للأفلاك .
 ٢١٥
- المطلب الثالث في معرفة كثرة العقول .
 ٢٢٠
- المطلب الرابع في معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها .
 ٢٢١
- (٣١) هداية في بيان امتناع عليّة الحاوي لمحويته باستلزامه لثبوت الخلاه
 مبنياً على مقدمات ثلاث .

- في معنى امتناع الخلاء لذاته. ودفع ما يوهم في المورد من النقض
- ٢٢٥ تطبيق كلام الشيخ على مامهده من المقدمات الثلاث
- دفع ما أخذه الفاضل الشارح على الشيخ من التكرار المخل
- بنظم الحجّة والجواب عنه. وبيان ماهو الأصوب لكى
- ٢٢٨ ينتظم الكلام بحيث لا يوهم التكرار.
- اعترض آخر للفاضل الشارح. والجواب عنه.
- ٢٣٢ في أن عليّة المحوى للحاوى غير مذهب إليه ولا يمكن.
- (٣٢) وهم وتنبيه في دفع ما يوهم من إعادة محذور لزوم الخلاء عند عليّة
- ٢٣٣ الحاوى في غير تلك الصورة
- تقرير الوهم وهو أن جعل الحاوى معلولاً لعلّة متقدّمة
- على علّة وجود المحوى. يوجب تقدّمه عليه لأنّ مامع
- المتقدّم متقدّم وذلك يوجب إمكان الخلاء مع وجود
- الحاوى.
- ٢٣٤ حل إشكال يورد على كلام الشيخ.
- ٢٣٥ تقرير التنبية لإزالة الوهم المذكور
- (٣٣) وهم وتنبيه فيه زيادة توضيح لما ذكر في الفصل السابق.
- (٣٤) وهم وتنبيه في بيان أن الخلاء المحال يلزم من وجوب الحاوى و
- ٢٣٦ إمكان المحوى معه.
- (٣٥) إشارة في بيان أن امتناع عليّة الحاوى أعمّ من أن تكون العلّة
- ٢٣٧ صورته أو نفسه أو الجملة
- (٣٦) تذييب في إقامة الحجّة على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر مبنياً
- على مقدّمات.
- تقرير المقدمة الأولى وهى أن الجسم إنما يفعل بصورته
- لا بمادته لأنّ بها تكون موجوداً بالفعل وما لا يكون
- ٢٣٨ موجوداً بالفعل لا يكون فاعلاً.

- ذكر ما علّله الفاضل الشارح امتناع فعل الجسم بالمادة وهو أن الواحد لا يكون قابلاً فاعلاً ، وذكر ما أورده
- من النقص والرد على ما علّله . والجواب عنه .
- المقدمة الثانية هي أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام
- ٢٣٩ إنما تصدر بمشاركة الوضع .
- المقدمة الثالثة أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل فيما
- لاوضع له .
 - المقدمة الرابعة أن علّة الجسم تكون أو لا علّة لجزئيه .
- تطبيق كلام الشيخ على ما مهّده من المقدمات واستنتاج
- ٢٤٠ امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر .
- (٣٧) هداية وتحصيل في بيان أن الوجود الممكن لذاته معلول للأول ،
- وتهيد أصول لبيان مراتب الوجود .
- (٣٨) زيادة تحصيل في بيان وجوب مراتب استمرار العقول المترتبة
- ٢٤٢ الصادرة عن المبدء الأول .
- (٣٩) زيادة تحصيل في بيان كيفية صدور الكثرة عن المبدء الأول ، و
- ٢٤٣ الإشارة إلى كثرة وجب صدورها عنه
- ٢٤٤ بيان وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول .
- بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة
- عن الواحد في المعلولات .
- ٢٤٩ وجه إطناب الكلام ودفع ما في المورد من الشبه والإشكال .
- (٤٠) وهم وتنبيه في دفع ما قيل إن الحثييات الموجودة في العقل إذا كانت
- سبباً لوجود العقل والفلك معاً تحته يستلزم أن يكون تحت كل
- ٢٥٣ عقل عقل وفلك لا إلى نهاية .

- (٤١) تذكرة في بيان أن المبدع بالحقيقة هو العقل الأول الذى أوجده
الأول تعالى . ٢٥٤
- (٤٢) إشارة في بيان ترتيب صدور موجودات عالم الكون والفساد وكيفية
صدور العنصرية عن مبدئها . ٢٥٥
- في ذكر الصور وبيان أنها تصدر من العقل الأول و بيان
اختلافها في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات . ٢٥٧
- بيان اختلاف صور العناصر الأربعة . ٢٥٨
- بيان أن أسبان الامتزاجات التى هى مبادئ التركيبات
شيطان : نسب العناصر من السماويات ، وأُمور منبعثة عن
السماويات . ٢٥٩
- بيان أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر النفس
الناطق كما كان أولها العقل الأول . ٢٦٠
- ذكر ما للفاضل الشارح من الأشكال والجواب عنه . ٢٦١

(النمط السابع فى التجريد . و فصوله سبع و عشرون)

- ترجمة ست منها [إشارة] وهى (١٠) (١٥) (١٦) (١٨) (٢٢) (٢٣) .
وترجمة أربع منها [تنبيه] وهى (١) (١٣) (١٤) (٢٥) .
وترجمة فصل منها [تنبيه وإشارة] وهو (١٩) .
وترجمة ست منها [وهم وتنبيه] وهى (٧) (٩) (١٧) (٢٤) (٢٦) (٢٧) .
وترجمة فصلين منها [تذنيب] وهما (١٢) (٢١) .
وترجمة فصل منها [نكتة] وهو (٢٠) .
وترجمة فصل منها [حكاية] وهو (١٠) .
وترجمة فصل منها [تكملة لهذه الإشارات] وهو (٦) .
وترجمة ثلاث منها [زيادة تبصرة] وهى (٣) (٤) (٥) .

وترجمة فصل منها [تبصرة] وهو (٢).

وترجمة فصل منها [زيادة تنبيه] وهو (٨).

٢٦٣ بيان إجمالي لما يبين في هذا النمط.

(١) تنبيه في بيان مراتب الموجودات من البدء إلى منتهى مراتبها و من

• العود إلى ذروة الكمال .

البحث عن حال النفس الناطقة بعد تجرّدها عن البدن .

٢٦٤ والاستدلال على بقائها بعد الموت .

(٢) تبصرة في مزيد فائدة هي أن اتصال النفس بالعقل الفعّال لا يضرّها

في بقائها وفي بقاء ما استفادته من العقل الفعّال فقدان الآلات لأنّها

عاقلة بذاتها لا بها . و الفرق بين الكمال الذاتي الباقي مع النفس و

٢٦٦ الذاتي الزائلة بعد المفارقة .

تقرير الحجّة الأولى على تعقل النفس بذاتها لا بالآلات

وهي أنّه لو كان تعقلها بها لكان يعرض لها في التعقل

كلال كلّما يعرض لها كلال ولكن ليس كذلك بل قد

٢٦٨ تكلّ ولا تكلّ هي في التعقل .

شبهة للفاضل الشارح وهي جواز أن يكون حدّ معين

من الصحة البدنيّة الباقية إلى آخر الشيخوخة معتبراً في

٢٧٠ بقاء النفس على كمال تعقلها . والجواب عنه .

(٣) زيادة تبصرة في تقرير الحجّة الثانية على تعقل النفس بذاتها لا بالآلات

وهي أن العاقلة لا تكلّها تكرار الأفاعيل بل ربّما يقويها ، والبدنيّة

٢٧٣ تكلّها بل تبطلها فالعاقلة ليست بدنيّة

شبهة للفاضل الشارح وهي جواز أن تكون العاقلة بدنيّة

مخالفة لساير القوى البدنيّة بالنوع و لذلك لا يعرضها

٢٧٤ الكلال دون غيرها . والجواب عنه .

- (٤) زيادة تبصرة في تقرير الحجة الثالثة على تعقل النفس بذاتها لا بالآلات وهي أن العاقلة مدركة لذاتها ولا إدراكاتها . والآلة لا يمكن أن يتوسط بينه وبين هذه الأمور
٢٧٥ شبهة للفاضل الشارح وهي جواز تعلّق المدركة الجسمانية بنفسها و بما عداها . و الجواب عنه .
٢٧٦ (٥) زيادة تبصرة في تقرير الحجة الرابعة وهي أن القوة العاقلة لو كانت منطبعة في جسم كانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقة له في وقت مع أنها متعلقة في وقت دون وقت .
• تقرير مقدّمات يتوقف عليها الحجة الرابعة ، و تطبيق كلام الشيخ على مأمهده من المقدّمات .
٢٧٧ شكوك للفاضل الشارح على المقدّمات المذكورة . والجواب عنه .
٢٨١ (٦) تكملة لهذه الإشارات في بيان بقاء النفس على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
٢٨٥ تقرير الحجة على بقاء النفس وهي أن قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل فيجب أن يكون موضوع كلّ منهما مغايراً للآخر . و النفس بسيط لا يمكن أن تشتمل على كلا الموضوعين . فهي محلّ للبقاء غير موصوف بالفساد .
• شبهة النقض بالعوارض و الصور الباقية الممكنة الفساد مع بساطتها . والجواب عنها .
٢٨٧ شكوك للفاضل الشارح . والجواب عنها .
٢٨٩ (٧) وهم وتنبيه في بيان كيفية اتّصاف النفس بكمالاتها الذاتية وإبطال مذهب المشائين فيه وهو القول باتّحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها .
٢٩٢

- (٨) زيادة تنبيه في بيان أن اتحاد العاقل و المعقول يؤول إلى اتحاد
٢٩٣ جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات .
- (٩) وهم [آخر] وتنبيه في بيان فساد القول بأن النفس لاتتحاده بالعقل
٢٩٤ المستفاد الذي يتحد بالعقل الفعال تتحد بالعقل الفعال .
- (١٠) حكاية من عمل في العقل والمعقول من المشائين كتاباً .
٢٩٥
- (١١) إشارة في بيان امتناع الشيء بغيره مطلقاً .
•
- بيان أن صيرورة الشيء شيئاً آخر يطلق على معان ثلاث
٢٩٦ صورتان منهما معقولتان والأخرى غير معقولة .
- في بيان فساد جميع ما تتصور للاتحاد من الأحوال .
- (١٢) تذنيب في بيان كيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته .
٢٩٨
- (١٣) تنبيه في بيان كيفية تعقل الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية
المعقولات ، وتقسيم المعقولات إلى ما يسمى علماً عقلياً وما يسمى
• علماً انفعالياً ، ونفى الثاني عن الواجب تعالى
- (١٤) تنبيه في تقسيم كل من العلمين إلى ما يحصل من سبب عقلي أو من
أومن ذات ذلك الجوهر ، وأن الحاصل من الغير لابد أن ينتهي إلى
الحاصل من الذات و أن الواجب يجب أن يكون بعد ما كان علمه
٢٩٩ فعلياً أن يكون حاصله من ذاته
- (١٥) إشارة إلى إحاطة علم الواجب تعالى بجميع الموجودات .
- (١٦) إشارة إلى بيان مال الإدراك من الاعتبار واختلاف مراتبه بكل واحد
منها ، وبيان ماله من الاختلاف بحسب الماهية ، وماله من الاختلاف
٣٠٠ بالقياس إلى المدرك ، وما بالقياس إلى المدرك .
- (١٧) وهم وتنبيه في دفع ما ربما يقال إن تفرر المعقولات وهى صور متباعدة
٣٠٣ ينافي وحدة الواجب حقيقة

- بيان ما يستلزم القول بتقرر لوازم الأول في ذاته من المفاسد
والإشارة إلى وجه التفصّل عنها إجمالاً . ٣٠٤
- (١٨) إشارة في التفرقة بين إدراك الجزئيات من حيث هي طبائع و من حيث هي متخصصة ، و بيان أنّ أحكامها بالحيثية الأولى لا تتغيّر بخلافها بالحيثية الثانية . ٣٠٧
- تقرير أنّ الأول تعالى بل كل عاقل إنّما يدرك الجزئيات من حيث هي طبائع ، وتطبيق كلام الشيخ على ما قرره ٣٠٩
- (١٩) تنبيه وإشارة في قسمة الصفات وبيان ما يتغيّر بتغيّر الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغيّر ، ونفى الأول عن الواجب ٣١١
- بيان أنّ الصفات إمّا حقيقية محضة أو إضافية محضة . و الحقيقية إمّا ذات إضافة لا تتغيّر بتغيّر الإضافة أو تتغيّر . ٣١٢
- و بيان القسم الأول .
- بيان القسم الثالث والرابع وهما الحقيقية المقتضية للإضافة التي لا تتغيّر بتغيّر المضاف ، والمقتضية التي تتغيّر ٣١٣
- إشارة إلى حكم كلّ واحد وهو أنّ كلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر لا يجوز أن تتبدّل صفاته الحقيقية المحضة ولا الحقيقية الإضافية التي لا يتغيّر بتغيّر ها ، و يجوز أن تتبدّل بتبدّل الإضافات في الحقيقية المقتضية للإضافات التي تتغيّر بتغيّر ها . ٣١٤
- (٢٠) . نكتة في الإشارة إلى القسم الثاني من أقسام الصفة الأربعة وهو الإضافية المحضة . ٣١٥
- (٢١) تذييل في بيان أنّ العلم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلّي الذي لا يتغيّر بتغيّر الأزمنة والأحوال .

- في بيان أن تخصيص الحكم الكليّ بأخر عارضه في الظاهر
لا يقع في المباحث المعقوله لامتناع تعارض الأحكام فيها ، و
الحكم بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن كان
كليّاً لا يجوز تخصيصه بما إذا لم يكن جزئياً متغيراً
بحكم آخر هو امتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، و
٣١٦ بيان الصواب في المأخذ .
- تأكيد بيان لإحاطته تعالى بالكلّ ، وبيان معنى القضاء
٣١٧ و القدر .
- (٢٢) إشارة في تفسير معنى العناية وبيان كيفية صدور النظام الموجود في
٣١٨ الجزئيات عنه تعالى .
- (٢٣) إشارة إلى كيفية وقوع الشرّ في قضاء الله تعالى
٣١٩ تحقيق ماهية الشرّ وأنه عدم وجود أو عدم كمال لموجود .
- ٣٢٠ تقسيم الأشياء إلى مالا شرّ فيه ، وإلى ما فيه ماهو شرّ وما
ليس بشرّ مع غلبة ما ليس بشرّ أو عكسه أو تساويهما ، و
إلى ما ليس فيه ما ليس بشرّ . و بيان ماهو الموجود من
الأقسام الخمسة وهو الأوّل والثاني وما ليس بموجود و
٣٢١ هو الثلاثة الباقية .
- ٣٢٢ بيان احتجاج الشيخ على وجود الأوّلين من الأقسام .
- شبهة الفاضل الشارح وهي أن البحث في وجود الشرّ في
أفعال الله ساقط عن الفلاسفة والأشاعره لأنّه لا يستقيم إلّا
مع القول بأنّ فاعل العالم مختار و مع القول بالحسن و
القبح العقليّين والفلاسفة لا يقولون بواحد منهما والأشاعره
٣٢٢ بالثاني . والجواب عنه .
- ج ٣ شرح الاشارات - ٢٨ -

- شبهة أخرى هي أن الاستدلال على أن الشرّ عدم تمثيله
 لا يفيد اليقين . والجواب عنه . ٣٢٣
- نقل ما ذهب إليه الفاضل الشارح من كون الشرّ أمراً
 وجودياً وهو الألم ، ومن كونه غالباً على الخير وهو السلامة ٣٢٤
- (٢٤) وهم وتنبيه في دفع ما قيل إن مصادر الأفعال الإرادية ثلاثة وأغلب
 الصادر عن كل واحد منها الشرّ فيكون الشرّ غالباً في النوع . ٣٢٥
- (٢٥) تنبيه في تأييد ما ازال به الوهم السابق وهو أن الشقاء الأبدية
 يختص بالطرف الأخس . ٣٢٦
- (٢٦) وهم وتنبيه في أن إبراء شيء هو في أصل وضعه مما ليس يمكن أن
 يغلب فيه الخير يوجب أن يصير غير الشيء ، وترك وجوده وهو على
 صفته غير لائق بالوجود العام . ٣٢٨
- (٢٧) وهم وتنبيه في إزاله ما يوهم من قبح العقاب على ما يصدر على سبيل الوجوب
 لوجوب المطابقة للعالم العقلي الذي هو القدر بوجهين أحدهما أن العقاب
 لازم من لوازم أفعالهم وارد على النفس منها لا من خارج وأن العقاب
 الذي هو من خارج إن كان فهو خير بالقياس إلى الأكثرين وهذا الوجه
 هو الموجه ، والوجه الثاني أن علم الله تعالى بأفعالهم لا ينافي
 اختيارهم وبيان ما بنوا عليه ذلك من المقدمات . والجواب عنه .
 نقض الفاضل الشارح الجواب عن الوجه الثاني بوجهين ، و
 ذكر الجواب الصحيح وهو أن العقاب أيضاً من القدر .
 ورد المحقق الشارح على الوجهين . ٣٣٢

(النمط الثامن في البهجة و السعادة . و فصوله تسع عشر)

ترجمة فصل منها [إشارة] وهو (١٨) .

وترجمة أربع عشر منها [تنبيه] وهي (٤)(٥)(٦)(٧)(٨)(٩)(١٠)(١١)(١٢)(١٣)
 (١٤)(١٥)(١٦)(١٧)(١٩)

وترجمة فصلين منها [وهم وتنبيه] وهى (١) (٤) .

وترجمة فصل منها [تذنيب] وهو (٢) .

(١) وهم وتنبيه في أن اللذات الباطنية هى أقوى من اللذات الظاهرية

٣٣٤ و ذكر وجوه يدل بها على مدعاه .

(٢) تذنيب في الرد على القائلين بأن السعادة محصورة في الحسية والمقايسة

٣٣٦ بين حال الملائكة وحال الأنعام

(٣) تنبيه في بيان ماهية اللذة والألم كى يتبين أن السعادة للذوات

٣٣٧ العاقلة أتم منها للنفوس الحيوانية . وكذلك الشقاوة .

شبهة للفاضل الشارح في تعريف اللذة بالخير . والجواب

٣٣٩ عنه .

بيان أن الخير الواقع في تعريف اللذة إنما هو الخير

٣٤٠ الإضافي الذى لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير .

بيان الفرق بين الخير والكمال . والرد على الفاضل الشارح

وبيان أن الخير عند الشيخ هو الكمال المقيد .

(٤) وهم وتنبيه في إزالة شبهة هى أن الصحة والسلامة كمال وخير مع أنها

• لا نلتذ بهما .

(٥) تنبيه في إزالة شبهة هى الإغفال عما هو الخير و الكمال بالقياس إلى

٣٤٢ الملتذ .

٣٤٣ (٦) تنبيه على زيادة قيد في شرح معنى اللذة دفعاً لما يوهم من النقصين .

(٧) تنبيه في بيان أن الألم لا يحصل مع وجود المولم بل مع إدراكه

• كاللذة .

(٨) تنبيه في أن اللذة والألم اليقينيان لا يوجبان الشوق والاحتراز إيجاب

٣٤٤ الإحساس بهما .

٣٤٥ (٩) تنبيه في إثبات اللذة العقلية وأنها أكمل من الحسية .

بيان اختلاف مراتب الإدراك وأن للجوهر العاقل أن
يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الأول بقدر استطاعته و
أن عند مقايسة إحدى اللذتين إلى الأخرى يظهر قوة
العقلية أقوى من الأخرى كيفية وأكثر كمية .

٣٤٦

شكوكه للمفاضل الشارح في المورد . والجواب عنه .

٣٤٧

(١٠) تنبيه في إزالة شبهة هي أن اللذات العقلية لو كانت كمالات لتشتاق
النفوس إليها و يتألم بحصول أضرارها . فما بالهالا تشتاق إليها ولا

٣٤٩

تتألم بأضرارها ؟

٣٥٠

(١١) تنبيه في بيان بقاء ماهو أضرار كمال النفس وهي أسباب الشقاء بعد

الموت وحصول التألم بها وأنها أشد من البدنية

.

(١٢) تنبيه في بيان مراتب الأشقياء .

بيان أن فوات الكمال لعدم الاستعداد ، وعدمه إما لنقص

العقل أو لوجود المضاد الراسخ أو غير الراسخ . وكل من

الثلاثة إما بحسب القوة النظرية وإما بحسب القوة

٣٥١

العملية . فإذن أسباب الفوات ستة .

٣٥٢

(١٣) تنبيه في الفرق بين الناقصين المعذبين و الناقصين الذبن لا يتعذبون

(١٤) تنبيه في أن وضع درن مقارنة الأبدان و الانفكاك عن الشواغل يوجب

٣٥٣

الخلاص إلى عالم القدس و السعادة .

(١٥) تنبيه في وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وأنه إنما يتحققه من هو

٣٥٤

ميسر له .

(١٦) تنبيه في بيان حال النفوس المستعدة للكمال وأن ما يبعثه على طلب

الكمال مناسبة ذاتية ولا يقنع من له هذه المناسبة إلا بالنيل إلى

الوصول التام وأن غيره يقنع على ما يبعثه .

٣٥٥

(١٧) تنبيه في بيان حال النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضاعدهم وهم البله .

- بيان اختلاف الآراء في فناء نفوس البله وبقائها ، و أنها
مع البقاء في سعة من رحمة الله . و بيان اختلاف الآراء
أيضاً في أنها تتعلق بأجسام لاتصير صورة لها أو تصير . و
تقريب الأول . والرد على الثاني .
الحجة الأولى في الرد على القول بالتناسخ وهي أن كل
مزاج بدني يحدث مع النفس . والتناسخ يوجب أن يكون
لبدن واحد نفسان . وذلك محال . ٣٥٦
- الحجة الثانية وهي اتصال النفس بالبدن الثاني إما حال
فساد الأول أو قبله أو بعده و على الأول حدوث البدن
الثاني إما في تلك الحال أو قبله . وإن كان في تلك الحال
فإمّا أن يكون عدداً لبدن النفوس متساوية أو عدداً للنفوس
أكثر أو أقل . وعلى الأول يلزم أن يكون عدد الكائنات
من الأبدان عدداً للفسادات . وعلى الثاني مع اتصال الكل
يلزم أن يكون لبدن واحد نفوس ، ولا مع الاتصال يعود المحذور
وهو المطلوب . وعلى الثالث مع اتصال نفس بأبدان يوجب
تعدد الأبدان ووحدة النفوس ، ولا مع الاتصال يبقى
بعض الأبدان معطلة . وعلى الثاني يوجب استقرار نفسين
في بدن واحد إن كان له نفس قبل ذلك أو تعطيله إن لم يكن
وعلى الثالث يوجب تعطيل النفوس . وإن جاز في البعض
فيجوز في سائر الزمان . ٣٥٧
- (١٨) إشارة في بيان ترتيب الجواهر العاقلة في درك اللذة وأنها مراتب خمس ٣٥٩
- المرتبة الأولى هي عربة الواجب الأول تعالى . ٣٦٠
- المرتبة الثانية مرتبة العقول . ٣٦١

المرتبة الثالثة مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من

٣٦٢ الإنسانية مادامت في الأبدان.

المرتبة الرابعة والمرتبة الخامسة مرتبة النفوس الناطقة

• المتوسطة والناقصة .

(١٩) تنبيه في إثبات ما أثبتته لبعض الجواهر العاقلة من العشق والشوق لباقي

• النفوس والقوى الجسمانية .

(النمط التاسع في مقامات العارفين . و فصوله سبع و عشرون)

ترجمة ست عشر منها [إشارة] و هي (٤)(٥)(٦)(٧)(٨)(٩)(١٠)(١١)(١٢)(١٣)

• (١٤)(١٥)(١٦)(١٧)(١٨)(٢٢) .

وترجمة أحد عشر منها [تنبيه] و هي (١)(٢)(٣)(٢٠)(٢١)(٢٢)(٢٣)(٢٤)

• (٢٥)(٢٦) .

(١) تنبيه في أن للعارفين درجات وهم في حيوتهم الدنيا تستتكر و تستكبر . ٣٦٣

نقل ما فسر الفاضل الشارح ما أشار إليه الشيخ من قصة

٣٦٤ سلامان وإرسال وذكر سائر ما قبل في تلك القصة .

نقل القصة على وجه لا يختاره وانتساب اختراعها إلى أحد

٣٦٥ عوام الحكماء حيث أنها على وضع لا يعلق بالطبع .

نقل القصة على وجه يختاره وتأويلها على وجه ينطبق

على ما يريد الشيخ و نقل ما يؤيد أن ما أشار إليه هو

٣٦٧ القصة على ذلك الوجه .

(٢) تنبيه في ذكر أحوال طلاب الحق باعتبار الإعراض عما يبعد والإقبال

٣٦٩ إلى ما يقرب والانتفاء إلى المطلوب .

(٣) تنبيه في تمييز ما للعارف من الزهد والعبادة عما لغيره باختلاف الغرض

وأن الزهد عند العارف تنزه و عند غيره معاملة و العبادة عند غيره

٣٧٠ معاملة وعند العارف رياضة .

- (٤) إشارة في إثبات النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء . ٣٧١
- بيان أن إثبات النبوة و الشريعة يتوقف على قواعد :
أولها : أن الإنسان لا يستقل وحده بأمر معاشه بل
• يحتاج إلى المعارضة والمعاوضة .
القاعدة الثانية أن الاجتماع على التعاون لا ينتظم إلا إذا
٣٧٢ كان بينهم عدل وشريعة .
القاعدة الثالثة أن الشرع لابد له من واضع يقرر العدل
• على الوجه الذي ينبغي .
القاعدة الرابعة أنه يجب أن يكون للمحسن والمسيء
• ثواب وعقاب حتى يحملهم الرجاء والخوف على الانقياد .
شكوك أربعة للفاضل الشارح . و الجواب عنه . ٤٧٣
- (٥) إشارة إلى غرض العارف من الزهد والعبادة . ٣٧٥
- بيان أن ما للعارف من حالي الإرادة والتعبّد إنما يتعلق
• بالحقّ الأول وإن تعلّق بغيره فهو لأجله أيضاً .
رفع ما ربّما يوهّم التناقض بين القول بأن عبادة العارف
رياضة لقواه و بين القول بأنّ تعبّده لا يتعلّق إلا بالحق
• الأول .
نقل ما ذكره الفاضل الشارح في تفسير كلام الشيخ . و
الردّ عليه . ٣٧٦
- شبهة للفاضل الشارح في معنى كون الله مراداً بذاته ، وأنّ
• من أرادّه إنّما أراد استكمال نفسه . والجواب عنه
(٦) إشارة في تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحقّ واسطة في تحصيل شيء
آخر غيره . ٣٧٧
- تفسير ما في كلام الشيخ من اللطائف . ٣٧٨

(٧) إشارة في ذكر ماهو مبدء حركة العارف وهو الإرادة و مبدئها تصوّر الكمال الخاصّ بالمبدء الفائضة آثاره على الخلق ، والتصديق بوجوده في الفرق بين الحركة الإرادية الحيوانية و الحركة الارادية الغير الحيوانية ، وأنّ للأوّل مبادئ أربعة و للثاني ثلاثة . و توجيه كلام الشيخ مبدء الحركة في الاستبصار أو العقد والإرادة .

٣٧٩

(٨) إشارة في بيان احتياج المريد إلى الرياضة ، و بيان أغراضها .
تفسير معنى الرياضة وأنها نهى النفس عن هواها وأمرها وإنما اختلافها باختلاف الأغراض . فمنها الرياضة العقلية .
ومنها الرياضة الشرعية .

٣٨٠

في أنّ الغرض الأقصى من الرياضة نيل الكمال وهو إمّا خارج وإمّا داخل . فأذن الرياضة موجهة نحو ثلاثة أغراض : إزالة المانع الخارج ، وإزالة المانع الداخل ، و تلطيف السرّ .

٣٨١

ذكر ما يعين على الغرض الأوّل . وهو الزهد .
ذكر ما يعين على الغرض الثاني وهو ثلاثة : العبادة و

٣٨٢

الألحان ونفس الكلام الواعظ .
ذكر ما يعين على الغرض الثالث وهو شيئين : الفكر اللطيف والعشق العفيف .

٣٨٣

تفسير معنى العشق وأنه حقيقى ومجازى . والثاني نفسانى وحيوانى ، وبيان أنّ مراد الشيخ هو الأوّل من المجازى .

(٩) إشارة إلى ما يسمّى عند العارف بالوقت وهو أوّل درجات الاتصال وبيان

٣٨٤

أنه إنّما يحصل بعد حصول الاستعداد بالإرادة و الرياضة .

- (١٠) إشارة في بيان أن الاتصال قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي
- كان معداً لحصوله من قبل وهذا الحال هو التمكن .
- (١١) إشارة في أن العارف قد يزول عن سكينته فيستوفز عن قراره و إذا
- طالت عليه الرياضة هدى للتليس وهو الاستقرار .
- (١٢) إشارة في أن الرياضة تبلغ العارف إلى حد يصير المخطوف مألوفاً
- مبتهجاً في زهابه متأسفاً في انقلابه وهو صيرورة الوقت سكينه وهو أول
- ٣٨٥ درجات الوسط .
- (١٣) إشارة في أن للعارف حد لا يرى عليه الابتهاج عند الذهاب ولا الأسف
- عند الانقلاب بل يرى مقيماً وهو ظاعن وهو التباس أثر الحصول .
- (١٤) إشارة إلى أن المعارفة المستقرة التي قد يحصل للعارف أحياناً يتدرج
- ٣٨٦ إلى أن يكون له متى شاء .
- (١٥) إشارة في أن العارف يتقدم عن رتبة المشيئة فيسبح له تعريج عن
- عالم الزور إلى الحق مستقر به وهو أول درجات المنتهى .
- (١٦) إشارة إلى أن العارف إذا نال صار سره مرآة للحق وكان له إلى
- الحق ونظر إلى نفسه وهو مقام التردد .
- (١٧) إشارة إلى آخر درجات السلوك إلى الحق وهو درجة الوصول التام و
- الغيبة عن النفس .
- بيان الوجه في عدد الفصول والدرجات المذكورة . وهو
- أن الحركة باعتبار مالها من المبدء والوسط والمنتهى و
- باعتبارها لكل واحد منها أيضاً يكون لها مراتب تسعة
- والشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول في تلك المراتب .
- ٣٨٧
- (١٨) تنبيه في بيان نقصان الدرجات التي هي دون الوصول بالقياس إليه .
- ٣٨٨
- (١٩) إشارة إجمالى إلى جميع مقامات العارفين .

- في بيان أن التكميل بالتخلية والتحلية ، وتلخيص درجات
- التركية في أربع وتقرير درجات التحلية إجمالاً . ٣٨٩
- (٢٠) إشارة في بيان أن العارف من أثر الحق على عرفانه ، و الاعتذار
- عن ترك عدد سائر الدرجات بعدم العبارة عنها . ٣٩٠
- (٢١) تنبيه في أن مقام الرضا في العارف يستلزم الهشاشة العامة و تسوية
- الخلق في نظره . ٣٩١
- (٢٢) تنبيه في بيان ماللعارف من الأحوال في أوقات ترجمته بسرّه إلى الحق .
- (٢٣) تنبيه في بيان أن العارف لا يعنيه التجسس ولا يستهويه الغضب لأنه
- واقف على سرّ القدر . ٣٩٢
- (٢٤) تنبيه في بيان أن العارف شجاع جواد صفاح نساء . ٣٩٣
- (٢٥) تنبيه في بيان ماللعارفين من اختلاف الهمم والأحوال .
- (٢٦) تنبيه في بيان أن العارف قديكون في حكم من لا تكليف له لأنه في
- اتصاله قديكون غافلاً لا يعقل . ٣٩٤
- (٢٧) إشارة في بيان قلة عدد الواصلين ، وفي سبب إنكار الجمهور ذلك الكمال
- وأنه لا يحصل بالاكتساب فقط بل يحتاج إلى جوهر مناسب .

(النمط العاشر في اسرار الايات . وفصول ثلثون)

- ترجمة خمس عشر منها [إشارة] وهي (١)(٤)(٥)(٧)(٨)(١١)(١٣)(١٥)(١٦)(١٩)
- (٢١)(٢٣)(٢٧)(٢٨)(٢٩) .
- وترجمة ثلاث عشر منها [تنبيه] وهي (٢)(٣)(٦)(٩)(١١)(١٢)(١٤)(١٧)(١٨)(٢٠)
- (٢٤)(٢٥)(٣٠)

وترجمة فصل منها [تذنيب] وهو (٢٢) .

وترجمة فصل منها [تذكرة وتنبيه] وهو (٢٦) .

- (١) إشارة إلى جواز الإمساك عن القوت المزروع مدة غير معتادة . ٣٩٥
- (٢) تنبيه في انتقاض الحكم بامتناع الإمساك بوقوعه بأسباب أخر كالمرض
• والخوف .
- (٣) تنبيه في بيان وجه الإمساك عن القوت عن عوارض نفسانية وهو انفعال
٣٩٦ كل من النفس والبدن عن الآخر .
- (٤) إشارة في بيان أن وجه إمساك العارف عن القوت هو توجه نفسه إلى
• العالم القدسي المستلزم لتشيع القوى الجسمانية
في وجه المقايسة بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي
٣٩٧ وعدم المقايسة ببنه وبين الخوفي .
- (٥) إشارة إلى أن في طاقة العارف فعل أو تحريك يخرج عن وسع غيره .
•
- (٦) تنبيه في بيان سر ما أشار إليه في الفصل السابق . ٣٩٨
- (٧) تنبيه في ادعاء خاصة أخرى للعارف بينها في الفصول الآتية .
•
- (٨) إشارة في جواز الاطلاع على الغيب بالتجربة والقياس على الوجه الكلي . ٤٩٩
- (٩) تنبيه في تمهيد أولى المقدمات للقياس على جواز الاطلاع على الغيب
• وهي أن صور الجزئيات الكائنة مرسمة في المبادئ العالية قبل كونها .
- (١٠) إشارة إلى المقدمة الثانية للقياس المذكور وهي أن النفس الانسانية
٤٠١ ترسم بما هو مرسم في تلك المبادئ وبيان ماهو الشرط في ذلك .
- (١١) تنبيه على مقدمه هي تفصيل ما أجمله في الفصل السابق من شرائط
• انتقاش النفس بما هو مرسم في المبادئ العالية .
- (١٢) تنبيه على مقدمه أخرى هي أيضاً تفصيل شرائط ارتسام النفس . ٣٠٢
- (١٣) إشارة إلى إقامة الدليل على وجود الارتسام الخيالي عن السبب الداخل
٤٠٣ تقرير أن ما شاهده المبرسمون ومن غلب على مزاجه المرأة
السوداء مرسمة في قوة هي الحس المشترك عن قوة باطنة
• هي المتخيلة أو سبب مؤثر في تلك القوة .

- (١٤) تنبيه في بيان ما يمنع النفس عن الانتقاش وهو مانع حسّي خارج أو
 ٤٠٤ عقلي باطن .
- (١٥) إشارة في بيان أول الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاذلين أو كلاهما
 ٤٠٥ وهو النوم .
- (١٦) إشارة في بيان ثاني الأحوال وهو ما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة
 ٤٠٦ مرض .
- (١٧) تنبيه في إقامة الدليل على ارتسام الصور في الحس المشترك بالسبب
 المؤثر في السبب الباطن .
- (١٨) تنبيه في بيان أن الشواغل الحسية إذا قلت تكون للنفس فرصة
 ٤٠٧ الاتصال بالعالم القدسي في رسم فيها شيء من الغيب .
- (١٩) إشارة إلى ما يفعله في الأولياء نفوسهم القدسية القوية من الخلس و
 ٤٠٨ الإشراف في حال اليقظة .
- (٢٠) تنبيه في تمهيد مقدمة لبيان العلّة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال
 ٤٠٩ من الأمور القدسية حالتى النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل .
- (٢١) إشارة إلى ما يسبح للنفس من الآثار الروحانية في النوم واليقظة
 بحسب ضعف الأجسام وقوتها .
- (٢٢) تذييب في بيان ما لا يحتاج إلى تأويل وتعبير ، وما يحتاج بحسب
 ٤١١ الأوقات والأشخاص والعادات .
- (٢٣) إشارة إلى ما تستعين بعض الطبائع بأفعال يوجب للحس والخيال
 الحيرة والوقفة لكي يستعدّ القوة العقلية لتلقى الغيب .
- (٢٤) تنبيه في أن هذه المطالب ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية و
 ٤١٢ إنما الثبات لمن يعرض له هذه الأحوال أو يشاهدها مراراً من غيره .
- (٢٥) تنبيه في بيان سائر الأحوال الموسومة بخوارق العادات .

(٢٦) تذكرة وتنبيه في بيان أن النفس الناطقة إنما تعلّقها بالبدن صرف التدبير و التصرف ، و أن هيئة الاعتقادات فيها مع مباينتها للبدن بالجواهر قد تتأدّى إليه ، وذكراً مريم يؤيد ذلك ، وبيان جواز أن يكون لبعض النفوس تأثيرات في الأجسام لفرط قوتها كتأثيرها في

٤١٤ جسمها .

شبهة للفاضل الشارح وهي أن الاستدلال بتأثير الوهم في البدن لا يوجب أن يكون للنفس أيضاً تأثيراً لها أشرف .

٤١٥ و الجواب عنه .

(٢٧) إشارة إلى علّة القوة التي هي مبدء الأفعال الغريبة ، و أنها بحسب المزاج الأصليّ أو المزاج الطارى أو بالكسب .

٤١٦

(٢٨) إشارة إلى أن الجبلة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير .

٤١٧

(٢٩) إشارة إلى أن التأثير بالعين والإصابة بها من قبيل ما ذكر من تأثير

• النفس في غير جسمها .

(٣٠) تنبيه في بيان السبب لسائر الحوادث الغريبة و أنها محصورة في ثلاثة أقسام : ما يكون مبدئه النفوس وما يكون أجسام سفلية وما يكون

• أجرام سماوية .

٤١٨

نصيحة

٤١٩

خاتمة ووصية .

